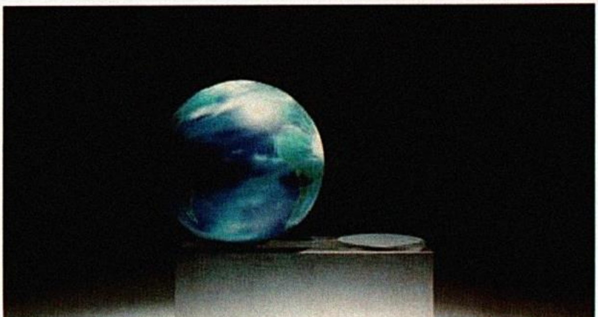
علي حرب

حديث النهايات

فتوحات العولمة ومآزق الهوية



المركز الثقافي العربي

حديث النهايات

فتوحات العولمة ومآزق الهوية

الكتاب
حديث النهايات
فتوحات العولمة ومأزق الهوية
تأليف
علي حرب
الطبعة
الثانية، 2004
الطبعة
الأولى، 2000
عدد الصفحات: 204
القياس: 17 × 24

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

علي حرب

حديث النهايات

فتوحات العولمة ومآزق الهوية

المركز الثقافي العربي

فهرس

مقدمة

العولمة واقعة العصر

الكائن الإنساني رهنٌ لإمكاناته على أن يحوّل الواقع، وأن يتغير عما هو عليه، فكراً وهوية أو فعلاً وممارسة، من خلال ما يخلقه من العوالم المختلفة بقواها وعلاقاتها، أو المتميزة بلغاتها ورموزها، أو الفعالة بأدواتها ووسائطها.

واليوم تنفتح مع ثورة المعلومات إمكانات هائلة أمام الإنسان، تتجسد في قدرات خارقة على الفعل والتأثير. ولا مبالغة في القول بأن عالماً جديداً يتشكل مع ظاهرة العولمة، يترافق مع ظهور فاعل بشري جديد، يعمل عن بُعد وبسرعة الضوء أو الفكر، بقدر ما يستخدم طرقات الإعلام السريعة والمتعددة، أو يتعامل مع شبكات الاتصال المعقدة والفائقة. إنه الإنسان التواصلي الذي تتيح له الأدمغة الآلية والتقنيات الرقمية التفكير والعمل على نحو كوكبي وبصورة عابرة للقارات والمجتمعات والثقافات.

غير أن ما يحدث ويتشكل هو إمكان وفرصة بقدر ما هو تحدٍ ومشكلة، بمعنى أنه ليس مجرد معطى جاهز، وإنما هو شيء يُشتق ويستخرج أو يبتكر ويصنع، بالإندراج في سيرورة معقدة ومتواصلة من عمليات الخلق والتوليد أو من أعمال الصرف والتحويل. ولذا فإن الإمكانات التي تطلقها العولمة الشاملة، بفتوحاتها الخارقة وتحولاتها الجارفة، تفتح حقاً آفاقاً جديدة للوجود والحياة، ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، تحديات ضخمة، فكرية وتقنية، اقتصادية ومجتمعية، سياسية وأمنية، تطرح أسئلتها المربكة على المعنيين بالشأن الفكري، بقدر ما تطرح أسئلتها المصيرية على الخصوصيات الثقافية.

كيف يتشكل العالم ويسير؟ وما هو دور الأفكار في ظل الإنفجار التقني لوسائط الإعلام؟ وما مستقبل الهويات الثقافية في عصر المعلومة الكونية؟

من هنا فإن ثنائية الهوية والعولمة، قد غَدَت بؤرة السؤال ومدار السجال، سواء في الأوساط الفكرية أو في الدوائر السياسية، في العالم

الغربي، كما في خارجه على ما هو حاصل في العالم العربي. يشهد على ذلك سيل المؤلفات التي تتناول العولمة من زاوية تأثيرها على الهوية والثقافة. بهذا المعنى فإن ثنائية الهوية والعولمة تتجاوز، بقدر ما تستبطن، المتعارضات التي كانت متداولة حتى الآن، كثنائية التراث والحداثة أو الأصالة والمعاصرة أو الخصوصية والعالمية. فلكل عصر قضاياه كما له فتوحاته واختراعاته

فتح كوني

ومن المفارقات في هذا الخصوص، أن أصحاب المشاريع الثقافية، من دعاة التحديث للتراث والتحرير للبشر أو التغيير للعالم، إنما يتعاملون مع حداثة العولمة، بفتوحاتها ومتغيراتها، على سبيل السلب والنفي، بوصفها استباحة للقيم وغزواً للثقافات أو فخاً للهويات وتسلطاً على الشعوب والمجتمعات. في حين أن الأمر، بحسب لغة الحدث ومنطق المفهوم، إنما يتعلق بوقائع وأحداث، علمية وتقنية، تُحدِث انقلاباً وجودياً يتجسد في إنتاج سلع من نوع جديد، ذات ماهية أثيرية(*)، افتراضية أو شبحية، بات يتوقف عليها الإنتاج المعرفي والمادي على السواء. إنها المنتجات الإلكترونية من الصور والنصوص والأرقام وسواها من العلامات الضوئية السيالة على مدار الساعة عبر الشاشات والشبكات.

وهكذا نحن إزاء فتح كوني، يتغير معه سير العالم على ما كان يجري عليه حتى الآن، سواء في عصر المصنع أو في عصر الحقل، حيث كان التعاطي مع الواقع، يتم عبر المصنوعات المادية من السلع والأدوات، أو عبر النتاجات الذهنية من الأساطير والعقائد أو من المثل والنظريات. مع الدخول في عصر الحاسوب، تنقلب الأمور بالكلية، إذ يجري التعاطي مع العالم، بأدواته المادية وأجهزته الإيديولوجية، من خلال خلق عالم آخر، اصطناعي، أصبح يتحكم بالواقع ومعطياته، عبر أنساق المعلومات وأنظمة الأرقام التي تجوب الفضاء السبراني. وتلك هي مفاعيل ثورة المعلومات التي هي الآن مدار الاختلاف والسجال. إنها تشكل واقعة العصر الأولى، عند من يحاول قراءة العولمة، ظاهرةً ومفردة، قراءة فعالة ومثمرة.

(*) راجع معجم المصطلحات في آخر الكتاب.

هذا الإنقلاب الكوني الخطير، الذي يجعل نظام المعلومة، بمثابة نظام الأنظمة في التفكير والعمل والبناء، في إدارة الكلمات والأشياء، إنما يغير قواعد اللعبة الوجودية، بقدر ما يبدل وجه الحياة ويخلق أشكالاً جديدة من الروابط بين البشر. ولذا فهو يخربط المعادلات ويخلخل سلم القيم، بقدر ما يعيد ترتيب الأدوار والأولويات. ذلك أن المعلومة التي هي مبنى العولمة، والتي يُدار بها الواقع، من الآن فصاعداً، هي أولاً ذات طابع كوني؛ وهي ثانياً متاحة أمام الجميع لكي يساهموا في إنتاجها واستثمارها، أو في نقلها وتداولها. ولكونها كذلك، فهي تخلق لأول مرة الإمكان في أن يتعامل الناس كوسطاء بعضهم لبعض، بدلاً من أن يكونوا أوصياء أو وكلاء بعضهم على بعض. ولعل هذا ما يثير فزع أو قلق المثقفين والدعاة الذين طالما تعاملوا مع أدوارهم، بوصفهم النخبة أو الصفوة التي تمارس الوصاية على الهوية والثقافة أو على المعرفة والحقيقة.

من هنا لا عجب أن تقف في مواجهة العولمة قوى ومذاهب متعارضة، تقليدية وحداثية، دينية وعلمانية، كما يجري ذلك بشكل خاص في فرنسا وفي البلاد العربية، حيث تشن الحملات على العولمة تارة باسم الهوية والثقافة وطوراً باسم الحرية والاستقلالية؛ أو حيث تطلق الدعوات إلى ألهنَة الإنسان ورَوْحنة العصر أو إلى أَنسنة الله والعالم والعولمة، من خلال عالمية الأديان وقيمها الروحانية، أو من خلال عالمية الحداثة ومبادئها الأنسية التنويرية؛ وهي قيم ومبادىء تحولت إلى مجرد أيقونات أو شعارات من فرط انتهاكها على يد دعاتها.

ثالوث الهوية

وهكذا يجد الإنسان نفسه اليوم بين ثلاثة عوالم، لكل منها هويته ومركز استقطابه: الأول هو العالم القديم بأصولياته الدينية وتصوراته اللاهوتية الغَيْبية أو الماورائية؛ الثاني هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية ورواياته العقلانية، أو بأدولوجاته العالمية وتهويماته الإنسانوية؛ الثالث هو العالم الآخذ في التشكل الآن، أي عالم العولمة بفضائه السبراني ومجاله الإعلامي، بإنسانه العددي ومواطنه الكوكبي. هذه العوالم الثلاثة التي تتجاذب الوعي بالهوية المجتمعية والثقافية، تؤلف ما يمكن تسميته ثالوث القِدامة والحداثة وما بعد

الحداثة، أو بصيغة أحدث ثالوث الأصولية والعالمية والعولمة. وفي المجال العربي الأحرى تسميته ثالوث الأسلمة والأنسنة والعولمة.

وفي أي حال لا مجال للعودة إلى الوراء بعد الدخول في فضاء ما بعد الحداثة. فالعالم الحديث يسير منذ زمن نحو تفككه وانحلاله بقدر ما يشهد تصدّعه وانفجاراته. وأما العالم القديم فإنه قد استنفد طاقته على الخلق والبناء منذ أزمان بعيدة. ولذا لا تجدي الآن مقاربة العالم والتعامل معه بمفاهيم الحداثة وأدواتها، ومن باب أولى أن لا تجدي محاولات فهم العالم وتسييره بقيم العالم القديم ووسائله.

وهكذا فالعالم، على ما يتشكل في عصر العولمة، يخضع لتحولات تنقلب معها القيم والمفاهيم، وتتغير المشروعيات والمهمات، بقدر ما تتجدد القوى والوسائل والمؤسسات. من هنا ينفتح الآن المجال لنشوء سياسات فكرية وممارسات معرفية تتجاوز ما كان سائداً، في عالم الحداثة والصناعة، من أدوات المقاربة وأشكال العقلنة أو من طرق المعالجة واستراتيجيات المعاملة.

وهذا معنى من معاني النهاية، عند من يحسن تأويل الحديث حول النهايات: ثمة فاعلٌ بشري جديد، آخذٌ في التكوّن، يجسّد نمطاً مغايراً في ممارسة الوجود أو شكلاً جديداً للترابط والتعايش، بقدر ما يفكر ويعمل على صنع ذاته والتعاطي مع واقعه، من خلال ابتكار الخارق والفائق أو إنتاج الملائم والفعال، من شبكات الفهم والاتصال أو من معايير التقييم والتصنيف أو من نماذج العمل والتنظيم أو من أساليب الإدارة والتدبير. والذين لا يرون مثل هذا التحول الذي يطال الثوابت والبداهات، دفاعاً عن هوياتهم الثابتة أو تشبّثاً بتصوراتهم الأزلية والماورائية، يجهلون معنى النهاية بقدر ما لا يرون وَسَط الرؤية، ويتمسكون بضعفهم بقدر ما يكتبون نهاية أفكارهم وأدوارهم.

بالطبع إن العودة إلى الوراء للتعامل مع الماضي بوصفه الأصل المصطفى أو النموذج المحتذى ممكنة، ولكن على سبيل العقم والتحجر أو الاستبعاد والإلغاء. فمآل الأصولية أن تمارس على سبيل الانغلاق والتراجع أو على سبيل الإرهاب والاستئصال، سواء تعلق الأمر بأصول قديمة أو حديثة.

من هنا فإن الدخول في زمن المعلومة لا يعني التعامل مع العولمة،

كمثال نموذجي أو كنمط مرسوم أو كفردوس موعود. الأحرى أن تعامل كإمكان وفرصة، أو كفضاء وأفق. وعندها لا تعني عمليات العولمة نفي الأطوار والمعطيات السابقة، بقدر ما يعني الاشتغال عليها والعمل على تحويلها بغية استدماجها واستثمارها في ما يُفتتح من الحقول والمجالات أو يُبنى من الأنظمة والمؤسسات أو يُبتكر من الأدوار والمهمات.

فكما أن الحداثة ليست نفياً للتراث، بقدر ما هي قراءته قراءة حية وعصرية؛ وكما أن العالمية ليست نفياً للخصوصيات، بل ممارسة المرء لخصوصيته بصورة خلاقة وخارقة لحدود اللغات والثقافات؛ كذلك فإن العولمة لا تعني ذوبان الهوية، إلا عند ذوي الثقافة الضعيفة، وأصحاب الدفاعات الفاشلة، ممن يلقون أسلحتهم أمام الحدث، فيما هم يرفعون شعار المقاومة والمحافظة.

أما الفاعل البشري المسؤول والخلاق، المبتكر للإمكانات والمنتج للحقائق، فإنه يفكر في عولمة هويته، لكي يمارس علاقته بوجوده على سبيل الإبداع والفيض والإزدهار. ولذا فهو لا يخشى ما يقع، بل ينخرط في ورشة الخلق الجارية للمساهمة في إنتاج المعلومة الكونية وإدارتها بصورة تواصلية عالمية أو كوكبية. من غير ذلك يصبح الكلام على أفخاخ العولمة، دفاعاً عن الهوية، فخاً ينصب للهويات العاجزة والثقافات الكسولة، لكي تزداد عجزاً وفقراً وتراجعاً.

ولعلّه لا حاجة إلى التأكيد بإن العولمة، كثورة تقنية أنتجت تآكل الحدود بين الدول وتعميم التبادلات بين البشر على المستوى الكوني، قد وُلدت في المجتمعات الغربية ومنها انطلقت وتوسعت. فالغرب، الذي يقود مسيرة البشرية، هو السبّاق إلى خلق الظاهرة وإدارة عملياتها. الأمر الذي قد يولد المزيد من التفاوت في الثروة والمعرفة والقوة، بين المجتمعات الغربية وبقية المجتمعات. ومن السذاجة إنكار ذلك أو إغفاله. ولكن لا يمكن مجابهة هذا الواقع برفض العولمة ولا بالتصفيق لها، بل بابتكار المعادلات الوجودية والصيغ الحضارية، التي تمكن أصحابها من تشغيل عقولهم وسَوْس هوياتهم وإدارة واقعهم، بصورة يحولون بها مواردهم ومعطيات عصرهم إلى طاقات غنية ومشروعات مثمرة. وليست هذه دعوة طوباوية. وإنما هذا هو الممكن

لمجابهة تحدي العولمة ومغادرة مواقع الهامشية: أن يتحدث المعني بالأمر بلغة العصر وأن يقرأ أحداثه المفاجئة ووقائعه البارزة، على نحو يتيح له اجتراح معجزته وإثراء ثقافته، عبر المساهمة الفعالة في عملية إنتاج المعنى والقيمة، أو المعرفة والسلطة، أو الثروة والقوة.

* * *

إشارة

مع صدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب، أغتنم الفرصة لأوجّه شكري للكاتب الجزائري والباحث القدير الدكتور محمد شوقي الزين، وبمبادرة شخصية منه، قام بترجمة هذا الكتاب إلى الفرنسية بصورة متقنة وجيّدة. فتحيّة له من القلب والعقل.

ع. ح.

I
نقد الهوية

عولمة الهوية أو الغزو المضاد

إن الأطروحة المركزية التي أحاول شرحها وتسويغها هنا(*)، هي أن مشكلة الهوية الثقافية، عندنا، إنما تكمن في المقام الأول، لا في قوى العولمة أو غزو الأمركة، بل لدى أهل الهوية وحماتها من النخب المثقفة.

ومنطلقي في كلامي، ما أنا منخرط فيه، وما أنا عليه في فكري، من الاشتغال بالنقد والاهتمام بصناعة الأفكار أو التمرس بمنطق الإنتاج والتحويل. ولذا، لن أتحدث بلغة إيديولوجية نضالية هي لغة الدعاة من لاهوتيين وكهنة ومثقفين، وسواهم من الذين يشتغلون بحراسة الأصول والعقائد أو الدفاع عن الهويات والثوابت.

قد تكون هذه المهمة النضالية ضرورية. ولكنها ليست المهمة الأصلية عندي، أو على الأقل إن هذه المهمة تستمد فاعليتها من المهنة التي أمارسها، كواحد مشتغل في حقل الفكر وميدان الفلسفة، مهمته الأولى تشخيص الواقع بلغة مفهومية أو صوغ الأحداث صياغة معقولة، أو سرد العالم بصورة عقلانية، أو المساهمة في بلورة قيم مشتركة ومعايير تبادلية.

وأنا إذ انطلق من هذا المنطلق، أحاول إعادة صياغة ثنائية التفسير والتغيير. فلم تعد المهمة الآن العمل على تغيير العالم بعد أن انشغل الفلاسفة بتفسيره على ما قال ماركس. ولا هي في المقابل أن نفسر العالم بعد فشل محاولات التغيير كما يقول بعضنا اليوم، من أمثال الباحث الاقتصادي البريطاني بول أرمرود. ذلك أن كل مقاربة هامة للعالم إنما تسهم

(*) مساهمة في ندوة حول «العولمة وأسئلة الهوية»، اتحاد الكتاب اللبنانيين، بيروت، تشرين الثاني، 1998.

في تغييره، بقدر ما تعيد تشكيله عبر الأفكار الخلاقة والمفاهيم الخارقة. ومثالي على ذلك أن مقولات مثل العولمة ونهاية التاريخ أو نهاية المثقف، تخلق مجالها التداولي وتفعل فعلها على ساحة الفكر، حتى لدى الذين يرفضونها ويعملون على نقضها ومقاومتها. وهذا شأن كل إنتاج أو إبداع، أكان رمزياً، أم مادياً، يتعلق بالأفكار والمعلومات أم بالسلع والتقنيات، إنما يسهم في تغيير الواقع، بقدر ما يغدو مشكِّلاً للوعي أو جزءاً من عالم الحياة والزمن المعاش.

ولا يعني ذلك أن المجتمع تغيره الأفكار والنظريات بصورة فوقية أو بعقلية نخبوية، على يد فرد يحاول قولبة البشر بحسب تصوراته المجردة أو مثالاته المطلقة، أو على يد فئة تدعي أنها تملك النظرية العلمية التي تتيح لها القبض على قوانين المجتمع وتغييره. وإنما التغيير هو عمل يومي أو جهد حثيث ومراس دائب. إنه سيرورة معقدة ومتحولة، تتم على المستوى المصغر، وبشكل غير مرئي، لكي تنتج التحولات الكبرى والقفزات النوعية. وهذه العملية يساهم فيها كل فرد في قطاعه بفكره ونتاجه، أو في بيئته ومحيطه عبر مسلكه وتصرفاته، على نحو يُشْبه مفعول الفراشة أو مسلك النملة، على ما يشبه بعض العلماء اليوم النشاط الاقتصادي للفاعلين الاجتماعيين.

بهذا المعنى بالوسع القول إن المجتمع يسهم في تغييره الناس الذين لا ينخرطون عادة في مشاريع التغيير، في حين أن المجتمع يتغير بخلاف ما يريد له أصحاب المشاريع والنظريات أو النماذج. وتلك هي المفارقة. فمن يفكر بطريقة فوقية، نخبوية، شمولية، تفاجئه التفاعلات والمضاعفات والتغيرات التي تجري في الهوامش والمناطق السفلية أو العوالم المصغرة، كذلك فإن من يفكر بمنطق النموذج والتطبيق، تفاجئه التحولات على أرض الواقع، لأن التغيير هو عملية تطال المفاهيم والعقليات بقدر ما تطال البنى والعلاقات المجتمعية.

العالم وتحولاته

على كل حال لم تعد المشكلة الآن هي تغيير العالم، ذلك أن العالم يتغير بصورة متسارعة، وعلى نحو يبدو معه دعاة الثورة والتغيير من النُخب المثقفة، في منتهى الرجعية والمحافظة. فنحن نشهد اليوم تحولات هائلة في

مجريات العالم سواء على صعيد الوقائع أو على صعيد الأفكار، من ثورة المعلومات إلى العولمة الكاسحة التي تكاد تحول الأرض إلى سوق كلية واحدة، ومن الإعلام المتعدد إلى الأدمغة الإلكترونية التي تكاد تنوب مناب الإنسان في الحساب والتقدير، ومن الأبجدية الحروفية للكتب الورقية إلى الأبجدية الرقمية للشاشات الضوئية.. وكلها أحداث يتغير معها المشهد الكوني، على نحو تتغير معه جغرافية العقل وعلاقات القوة، بقدر ما يتغير نمط العيش ومنظومات التواصل.

هذا التحول الكبير يطرح أسئلته على كل المجتمعات، عربية كانت أم أوروبية، غربية أم شرقية، إسلامية أم مسيحية.. إنها تحديات تواجه الهويات الثقافية والأفكار الكبيرة، مع الدخول في عصر الأعلمة والتلفزة والعولمة.

من هنا السؤال الكبير:

من يصنع العالم اليوم؟ وكيف يصنع ويتشكل؟ وبصيغة أوضح: كيف تتشكل القوة بوجوهها الثلاثة: المعرفة، والثروة، والسلطة؟

هذا السؤال يكتسب أهميته الفائقة بالنسبة إلى المجتمعات العربية، وسواها من المجتمعات التي تطمح إلى المشاركة الفعالة في تكوين المشهد العالمي، إذ هو يشكل في رأيي مفتاحاً لفهم ما يجري ويحدث بين الأمم وعلى مسرح العالم.

وهذا السؤال لم يعد مطروحاً على المثقفين وحدهم، لأن ما جرى من انكسارات وانهيارات، في الأحلام والمشاريع، وما يجري الآن من تحولات في البنى والعقليات، يشهد على أن المثقفين والدعاة لم يعودوا يملكون مفاتيح النهوض والتقدم والتغيير.

من هنا فإن المثقف المعني بمسألة النهوض والتقدم أو التنمية والإعمار، لا يسعه إلا أن يكسر الدائرة الخانقة للعمل الثقافي العربي، على ما جرت عليه عادة النخب المثقفة طيلة عقود، لكي ينفتح على كل القطاعات والميادين في المساحة الاجتماعية، خصوصاً الميادين المستبعدة، كالمصارف والشركات والأسواق المالية، أو العمارة والصناعة وعالم التقنية. فانفتاح الفكر على ما يستبعده هو سبيل إلى إغنائه وتجدده. إن الثقافة بمعناها الأعم والأشمل هي صناعة الحياة وتشكيل العالم. والعالم لا يصنعه المثقفون المحترفون

وحدهم. وإنما تصنعه كل القوى الفاعلة فيه. وهذا يعني أن التغيير هو فاعلية حضارية تشارك فيها كل القطاعات المنتجة وكل القوى الناشطة في الفضاء الاجتماعي.

الوعي والفهم

بالطبع الأسئلة كثيرة. ولامراء أن للهوية المعاشة سؤالها الذي يتوجه إلى حُماتها والذين يحملون مسؤولية الدفاع عنها من الدعاة وأصحاب المشاريع القومية والحضارية. فالسؤال الأساس هو سؤال الفكر عن أفكاره. ولذا فالسؤال هنا هو: ما هي ثمرة عقود من ممارسة الوصاية من قبل النخب المثقفة والفكرية على الهوية والأمة؟

لن أتردد في الجواب: الحصيلة دفاعات فاشلة وممارسات عقيمة، غير منتجة، إزاء الأحداث والمستجدات، سواء من حيث العلاقة بالخارج، أو على صعيد الداخل، الأمر الذي جعل النخب، وما يزال يجعلها، تنتقل من صدمة إلى صدمة، من صدمة الحداثة إلى صدمة ما بعد الحداثة؛ أو تنتقل من فخ إلى آخر، من فخ الهوية إلى فخ العولمة.

على صعيد الخارج، ليست العلاقة بالغرب اليوم، من حيث المعرفة والثروة والقوة، أفضل مما كان كانت عليه قبل عقود. والشواهد كثيرة: فمن يتأمل في مداخيل الأفراد أو في مساحة القراءة أو في مردودية البحث العلمي، يجدها في المستويات الدنيا قياساً على ما هي عليه في الدول الغربية(*).

على الأرض لا حاجة إلى البرهنة على أننا اليوم بتنا أضعف مما كنا من قبل في مواجهة قوة الغرب. كيف لا وبعض الدول العربية هي إما محاصرة

(*) لو أخذنا المجال السينمائي، مثالاً، نجد أن مصر في الأربعينيات أو الخمسينات من هذا القرن، كانت تستخدم نفس التقنيات التي كانت تستخدم في هوليوود. أما اليوم وقد أشرف القرن العشرون على نهايته، فقد تراجع الوضع إلى الوراء في هذا المجال، كما اعترف ممثل كبير هو الفنان حسين فهمي في إحدى المقابلات التي أجراها معه الأعلامي عماد الدين أديب، أثناء انعقاد مهرجان القاهرة الدولي للسينما، لعام 1998. وقد قرأ حسين فهمي هذا التخلف التقني قراءة ذكية بقوله: لا يمكن للسينمائي العربي أن «يتخيل» من دون استخدام أحدث التقنيات، مقدماً بذلك شاهداً على أن التقنية لا تقتل الخيال ولا تتم على حساب الثقافة، بل هي شرط الابتكار والإبداع في المجال السينمائي.

أو مدمرة أو مشاريع للتدمير. وعلى كل فإن خطاب الهوية يشهد بنفسه على نفسه، إذ هو خطاب حافل بمفردات الغزو والاختراق والاكتساح والمحو، في وصفه للعلاقة بين الثقافة الغربية والهوية الثقافية العربية.

على صعيد الداخل ليس الوضع بأفضل. ذلك أن المجتمعات العربية والإسلامية قد عانت الأمرّين، من جراء الصراعات الإيديولوجية والسياسية المشحونة بنظريات الوعي وفلسفات الهوية واليقينيات الدغمائية: فادعاء تمثل الواقع والقبض على الحقيقة، الذي هو الوجه الآخر لاحتكار تمثيل الهوية والأمة، من قبل نخب وشرائح نصّبت أنفسها وصيةً على القيم العامة، قد أدى إلى مزيد من الانقسام والشرذمة، بقدر ما كان شاهداً على عقم الفكر وهشاشة القوى المنوط بها تغيير الواقع وتحسين شروط الوجود.

وتلك هي الثمرة لأوهام المطابقة والوصاية: اختلافات وحشية ونزاعات دموية تعصف وتدمر على غير ساحة، تارة باسم القومية وطوراً باسم الإسلام، فضلاً عن الصراعات الدموية بين الأحزاب الشيوعية والفصائل الماركسية تحت شعارات العدالة والاشتراكية.

هذه الوقائع الفاضحة تدعو إلى إعادة النظر في مسألة الهوية وفي طريقة إدارتها والتعامل معها، بعد أن أمست أشبه بالداء أو العُصاب المستحكم. بهذا المعنى ما نحتاج إليه هو الخروج من قوقعة الهوية ومعسكرات العقائد لكي نتعاطى مع خصوصيتنا ومعطيات وجودنا، بصورة حرة ونقدية، وبطريقة حية مفتوحة على الأحداث والتطورات، وذلك من أجل قلب الأولويات، وإعادة إنتاج الهوية بشكل يخرجها مخرجاً أكثر قوة وفاعلية وحضوراً.

إن أدلوجات الهوية والوعي لم تكن سمناً ولا عسلاً، لا عندنا ولا عند غيرنا. بل إن البشرية دفعت وما تزال تدفع أثماناً باهظة، دماً ودماراً، قهراً وهدراً، من جراء إعلانات الهوية والتشبث بالإنتماءات الألفية أو الأسطورية، أكانت الهوية دينية أم قومية، اجتماعية أم سياسية. هذا مآل الصراع من أجل الهويات: فتن داخلية وحروب طاحنة، طرد شعوب وهجرات جماعية، إرهاب البشر واستئصال المختلف أو نفي المعارض، بعقليات فاشية وعقول مغلقة أو متحجرة.

لا أتجاهل أن الصراع بين الهويات والعقائد، يخفي صراعات على

المصالح والمواقع، ويحجب ألاعيب القوة والسلطة. ولكن الصراعات السياسية المكشوفة من أجل استلام السلطة، ليست أعنف من الحروب العقائدية والإيديولوجية، بل إن الأولى تبدو أقل كلفة على المجتمعات من الصراعات الأخيرة التي تنتج عنفاً مضاعفاً بسبب من طابعها الرمزي وأبعادها الغَيْبِية أو القدسية.

من هنا أرى أن لا يستعجل كثيراً الخائفون، عندنا، على الوعي والهوية والصراع الإيديولوجي، من ثورة المعلومات وانفجار التقنيات والوسائط. فالمنظومات الإيديولوجية وفلسفات التاريخ، قد تكون مصدراً للوعي أو أداة للتثقيف والتنوير، ولكنها قد تكون في المقابل أداة للتزييف والتضليل، خصوصاً وأن اللاوعي والوهم أو الخداع لها دورها في تشكيل الوعي وقرارات العقل وسير التاريخ. ولعلنا لم نعد نحتاج إلى ابن عربي وهيغل أو إلى نيتشه وفرويد لكي نقتنع بذلك. فمن يتأمل مصائر النظريات الكبرى والمشاريع العريضة المبنية بأساطير الحرية وأدلوجات العدالة والمساواة، يكتشف بأنها أسهمت في قيام أنظمة كُلاّنية وعصبيات فاشية أو في تشكيل هويات مغلقة ومجتمعات مفقرة.

وعلى كل حال إن التجارب تشهد على ذلك، سواء عندنا في لبنان أو في بقية البلدان العربية، فقد كان الناس على اختلاف طوائفهم وطبقاتهم، أي الجماهير كما تسميهم النخب، أكثر حكمة وتعقلاً في فهم الأحداث والتعامل مع الوقائع، من النخب التي أناطت بنفسها مهمة التوعية والتنوير والتثقيف، من أجل إحداث التغيير المنشود. فمن المفارقات أن التغيرات أتت بخلاف ما فكرت فيه النخب وسعت إليه. ولا عجب، ما دام الوعي يلابسه اللاوعي، والعقل يتغذى من أساطيره وأوهامه.

وهكذا فالنخب المثقفة، تفكر وتتصرف من حيث علاقتها بالهوية، بمقتضى الفطرة، أو بحسب معطيات الوعي المباشر، بمعنى أنها تبدو مستنفرة في وعيها بهويتها إلى أقصى درجات الوعي، ولكن على حساب صناعة المفهوم وفعل العقلنة وممارسة التعقل. على هذا المستوى يكاد الأمر يكون في درجة الصفر، بدليل أننا لا نجد حتى الآن، من استطاع التجديد والابتكار في مفهومات الهوية والوعي والعقلانية، فضلاً عن مصطلح المفهوم نفسه.

من هنا كانت ثمرة الوعي الوقوع فريسة الهواجس والغرق في الأوهام وفقدان القدرة على التأثير في الأحداث والمجريات.

ولا غرابة في أن يكون المآل كذلك. ذلك أن الهوية القوية والفعالة، ليست ما يملكه المرء أو يُعطى له. إنها ليست كياناً ما ورائياً، وإنما هي ثمرة الجهد والمراس والاشتغال على المعطى الوجودي، بكل أبعاده، من أجل تحويله إلى أعمال وإنجازات. إنها صناعة وتحويل، بقدر ما هي انبناء وتشكيل، والأحرى القول إنها بُنية يُعاد بناؤها باستمرار، خصوصاً عند بلوغ الأزمات أو الوقوع في المآزق.

والخروج من المأزق يكون بإقامة علاقة نقدية مع الذات والأفكار، لإحداث قفزة ننتقل بها من لغة الشعار وعقلية الطوبى ومنطق الاستلاب، إلى لغة الفهم وعقلية الخلق ومنطق الحدث والتكوين، وعلى النحو الذي يتيح لنا المساهمة في تغيير الواقع وصناعة المشهد العالمي. وذلك يحتاج إلى تفكيك ما ينتج العقم والعجز والهشاشة من الأدوات الفكرية والقوالب المفهومية. فنحن نتعاطى مع الهوية بطريقة سحرية، أعني بعقلية سَجْل أنا عربي أو أنا لبناني، ولا يجدي ذلك نفعاً على أرض الواقع، وإنما المجدي هو ما ننتجه وننجزه. كذلك نحن نتعاطى مع الهوية على نحو ما ورائي بوصفها تطابقاً بين شخص وآخر، أو بين المرء ونفسه، من غير ما اختلاف أو انشطار. مثل هذه الرؤية للهوية تنتج الجمود وتعيق النمو بقدر ما تولد الاستبداد أو الاقصاء والاستبعاد.

من جهة أخرى ثمة نرجسية عقائدية تطغى على طريقة ممارستنا لهويتنا، تزيّن لنا الدعوة إلى «أنسنة» العالم وإنقاذ الكون، من خلال النظرة الإسلامية أو الشريعة الدينية. فيما الواقع أننا نملك إرثاً من التصورات والنماذج والأحكام والتقاليد، نعجز بسببه عن أنسنة العلاقات داخل مجتمعاتنا بين الطوائف والمذاهب القديمة، أو بين الأحزاب والتنظيمات الحديثة، فضلاً عن العجز عن أنسنة العلاقات بين الحاكمين والمحكومين. فالأولى بنا أن نعمل على أنسنة مجتمعاتنا وقيمنا وروابطنا.

وأخيراً، إننا نتعامل مع الهوية بمنطق الحراسة والمدافعة، فنزداد ضعفاً ونخسر ما نريد المحافظة عليه، بقدر ما نفقد حيويتنا الفكرية وطاقتنا على

المبادرة الفعالة والعمل الخلاق. فحراسة الأفكار هي مقتلها. وانغلاق الهويات علامة على ضعفها. أما الهوية القوية والمزدهرة فهي القادرة على التوسع والانتشار، عبر عمل نقدي فعال، يطال المُسلّمات والثوابت ويكسر القوالب والنماذج، بقدر ما يجدّد القيم والمعايير أو يولد الجديد من المفاهيم الخارقة والأفكار الحية.

ولذا فالإمكانية المتاحة والمثمرة هي إخضاع خطاب الهوية للنقد، من أجل التحرر من العوائق التي تشل الطاقة وتولد العجز والإخفاق. وذلك يحتاج إلى تغيير نمط التعامل مع هوياتنا، بحيث نقُيم مع الأصول والثوابت علاقة متحركة وتحويلية، تتيح لنا أن نتغير عما نحن عليه عبر إنتاج الحقائق وخلق الوقائع. بهذا المعنى نحن لا نحتاج إلى الدفاع عن هويتنا، بقدر ما نحتاج إلى عمل منتج نتجدد به بقدر ما نزداد تجذراً.

عولمة الهوية

لا مراء أن الأدلوجات ونظريات الهوية قد أسهمت في التعبئة ولعبت دوراً في تشكيل وعي مقاوم للهيمنة والسيطرة. ولكنها قد استهلكت نفسها وفقدت مصداقيتها وراهنيتها، أي قدرتها على التخييل الخلاق والفهم الخارق والمبادرات الاستثنائية. من هنا فقد أمسى الدفاع عن الهوية هو العائق والمأزق، بل هو المعضلة والداء. وهذا ما يدعو إلى تجاوز الثنائيات الخانقة المرتبطة بمسألة الهوية، كثنائية التراث والحداثة، أو الخصوصية والعالمية.

لقد حسبنا طويلاً من قبيل التهوين أو التهويل، أن بإمكان المرء أن ينسلخ عن تراثه أو ينقطع عن ماضيه وذاكرته. في حين أن الماضي هو ما يقودنا إلى ما نحن عليه في حاضرنا، فإما أن نستثمره بصرفه إلى أعمال ومنجزات، وإما يتحول إلى عائق يصرفنا عن فهم الواقع وصناعة العالم. كذلك الموقف من الحداثة: فالبعض ما زال يظن أننا لم ندخل عالم الحداثة، مع أننا ننتمي إلى الزمن الحديث منذ الطهطاوي، بل منذ دخول المطبعة إلى جبل لبنان. فإما أن نكون حداثيين خلاقين منتجين، وإما أن نكون مجرد مستهلكين. تلك هي المشكلة. من هنا لا جدوى من إقامة التعارض بين الخصوصية والعالمية. لأنه لا يوجد سوى خصوصيات. مع الفارق هو أن

هناك خصوصيات قوية تفرض نفسها على مسرح الأمم بالخلق والإنتاج والإبتكار. بهذا المعنى إما أن نكون خصوصية ثقافية مبدعة، أي عالمية، أو لا نكون.

واليوم هذا شأننا مع الثورة التقنية وتجلياتها من عولمة الاقتصاد وأعلمة المجتمع والحياة: نحن نخشى على الهوية والوعي والثقافة من التسطيح والغزو والاختراق. في حين أن ما يحدث لا مرجوع عنه إلى الوراء. فالأجدى هو أن نقرأ الحدث، لا بلغة الرجم واللعن، ولا بلغة التعظيم والتسبيح، بل بلغة الفهم والتشخيص، ومن أجل التعقّل والتدبير، بحيث لا نرد على الحدث بنفيه، ولا بالمصادقة عليه، بل بفهمه والمساهمة في صوغه، أي بتحويله إلى فكرة خصبة أو إلى حقل معرفي أو إلى مجال تواصلي أو إلى سوق تبادلي.

من هنا فإن مشكلة هويتنا الثقافية، ليست في اكتساح العولمة والأمركة، على ما نظن ونتوهم، بل في عجز أهلها عن إعادة ابتكارها وتشكيلها في سياق الأحداث والمجريات، أو في ظل الفتوحات التقنية والتحولات التاريخية، أي عجزهم عن عولمة هويتهم وأغلمة اجتماعهم وحوسبة اقتصادهم وعقلنة سياساتهم وكوننة فكرهم ومعارفهم. تلك هي المشكلة الحقيقية التي نهرب من مواجهتها: عجزنا حتى الآن عن خلق الأفكار وفتح المجالات، أو عن ابتكار المهام وتغيير الأدوار، لمواجهة تحديات العولمة على صعدها المختلفة والمتعددة.

ولذا فالرهان: تظهير صورة جديدة للهوية، معنى ومعاشاً، نظرية وممارسة، تسهم في إخراجها مخرجاً أكثر قوة وغنى وفاعلية من خلال شبكة جديدة من المفاهيم، كالانبناء، والتكوين، والصناعة، والعولمة، والأعلمة، والتنمية، والتواصل، أو التداول، وسوى ذلك من المفاهيم والتعاملات، التي تُعطي الأولوية للغة المفهومية والعقلية التواصلية والاستراتيجيات العملانية والتحويلية، على أدلوجات الوعي والهوية وعلى عقليات الطوبى والاستلاب أو على منطق المطابقة والمحافظة.

إن هويتنا ليست ما تتذكره ونحافظ عليه أو ندافع عنه. إنها بالأحرى ما ننجزه ونُحسن أداءه، أي ما نصنعه بأنفسنا وبالعالم، من خلال علاقاتنا

ومبادلاتنا مع الغير. مثل هذا المفهوم المنفتح والتحويلي للهوية يتعارض مع مفهوم الهوية الثقافية الذي هو اختراع إناسي أريد لنا من ورائه أن نكون دوماً الآخر. هذه هي استراتيجية العقل الانتروبولوجي: حشر الآخر في غيريته، وعلى النحو الذي يفضي إلى التمايز والعنصرية، أو إلى الإقصاء والإستبعاد، مع أن الآخر هو ما لا تنفكّ عنه الذاتُ في صوغها لمشاريعها أو في ممارستها للعبتها على مسرح وجودها، خاصةً اليوم حيث مصائر الأمم باتت متشابكة.

وإذا كانت للهوية مشروعيتها من الوجهة الإنتروبولوجية، أي من حيث تعدد الثقافات، فإنها تفقد مشروعيتها في المجال الفكري والمعرفي، أي حيث يتموقع الكلام الذي أسوقه والأطروحة التي أطلقها. بهذا المعنى ليس عليّ، أن أنغلق لكي أقيم حواجز في عقلي بين النصوص والأفكار، بين أعمال أفلاطون ومقدمة ابن خلدون، مثلاً، أو بين فصوص الحكم لابن عربي وتجليات العقل لهيغل، بل أسعى إلى أن أشرّع فكري على كل ما هو هامّ ومثير ومدهش ورائع من الأعمال والنصوص الخارقة لحواجز الثقافة وعصور المعرفة، محاولاً بذلك التحرر من لعبة الهوية والتجنيس للمعارف والأفكار. وإذا كان هناك عائق يمنعنا عن التفكير المنتج والفعال، على ما يتساءل بعضنا، وعلى ما أحاول تشخيص المشكلة، فإن تجنيس الأفكار والمفاهيم هو من أبرز تلك العوائق. فمادمنا نفكر على هذا النحو الضيق، لن نتمكن من الخروج من المأزق، بل سوف نعمل على إعادة ما نشكو منه من العجز والفقر، بقدر ما نلغّم مشاريعنا الحضارية ومساعينا التنموية.

بالطبع لا تنبت الأفكار في السماء، وإنما تشتعل في الرؤوس، وتنعقد عبر الصلة مع الغير، وتتشكل على أرض الواقع، أي هي ثمرة الخبرة الوجودية. بهذا المعنى كل معطى نشتغل عليه أو ننطلق منه هو خاص. بل كل تجربة ننخرط فيها لها فرادتها، ولكن الأفكار المنتجَة حول التجارب والمعطيات، تتعدى دوماً الخصوصيات الثقافية والأطر القومية، لكي تشكل مساحات معرفية أو لغات مفهومية تتيح اللقاء بين الذوات المفكرة.

من هنا فإن من يفكر بصورة منتجة، ليس هو الذي يقوم بحراسة هويته أو أفكاره، بل هو الذي يحيل وطنه إلى أرض لانزراع الأفكار الخصبة أو لولادة المفاهيم الخارقة. من غير ذلك، نترك للآخر الذي نشكو من هيمنته

وغزوه أن يفكر عنه وعنا، وأن يمارس المزيد من الهيمنة على عقولنا والغزو لثقافتنا.

والفكاك من هذا المأزق الوجودي، الذي نعاني منه، يبدأ بتفكيك آليات التفكير من أجل تغيير صيغة الوجود ونمط ممارسته، بحيث لا تُعاش العلاقة مع الأنا من خلال مفردات الأصل والمحافظة أو الفخ والخشية، بل من خلال مفردات الخروج والمغامرة أو الإبداع والاختراق والتحول. وعندها لا يعود الشعار هو الاعتصام بالأصول والخوف على الذاكرة والهوية من الضياع والذوبان، بل تفكيك الأصل وخروج المرء على ذاكرته، بصورة تتيح له تحويل العلاقة، مع هويته وثوابته، من شكلها المغلق كأسماء جامدة، إلى شكلها المفتوح والمتحرك، كطاقة على الخلق والإبداع، هي السبيل إلى بناء علاقة مع الآخر، تقوم على التسوية أو على الاعتراف المتبادل. في ضوء ذلك ما نحتاج إليه ليس الخشية من الغزو، بل ممارسة غزو مضاد، عبر ابتكار صيغة أو إبداع فكرة أو إنتاج سلعة أو إدارة معلومة. أما الكلام على غزو الغرب للثقافات الأخرى، كما يطلقه بعض المثقفين الغربيين، ويتلّقفه المثقفون في العالم العربي، فإنه خديعة للذات، إذ هو يجعلنا ننام على قناعاتنا ونحافظ على ضعفنا وتراجعنا.

لا يعني ذلك أن نقد مثقف كبير مثل تشومسكي للغرب وثقافته أو سياسته لا فائدة منه. ولكن هذه الفائدة تعود على أهل الغرب بالدرجة الأولى، ذلك أن النقد الذي يوجهه تشومسكي لسياسات بلده هو مظهر من مظاهر حيوية المجتمع الأميركي وقوته. أما نحن فإننا نقف ضد النقد، أي ضد فتح الملفات المغلقة وخرق الحواجز المانعة أو تفكيك الأدوات العاجزة والمناهج القاصرة... وهذا هو الفرق بين ما يجري عندنا وما يجري في العالم الغربي. فممارسة النقد الذاتي عندهم يتيح تجديد الثقافة وإثراء المعرفة، بقدر ما يتيح انماء الثروة وإعادة بناء القوة. عندنا يجري الأمر على العكس من ذلك، إذ نحن نهلّل لمن يدافع عن ضعفنا ويعمل على إدامة عجزنا.

وشتان بين الموقفين. فثقافتهم تتيح لهم، ليس فقط وضع هويتهم موضع النقد والمسألة، بل تتيح لهم الدفاع عن الهويات الثقافية الأخرى. والحال

فهي أتاحت وما تزال تتيح للدعاة والمثقفين، من العرب والمسلمين، أن يطرحوا قضاياهم ويناقشوا مشكلاتهم أو أن يعقدوا مؤتمراتهم ويديروا ثوراتهم على أرض الدول الغربية التي لا يتوقفون عن نقدها وشن الحملات الإيديولوجية عليها، كما تشهد التجارب من الأفغاني وعبده وصولاً إلى الإمام الخميني.

أما ثقافتنا، وعلى ما يمارسها حماتها من راجمي الغرب وحضارته، فإنها لا تتيح سوى تبجيل الذات والتهجم على الغير، برد كل ما هو إيجابي وقيّم إلى الذات، وإحالة كل ما هو سلبي ومدمر على الغرب. بل نحن لا نتورع، بعلم أو بغير علم، بأن ننسب إلى أنفسنا ما حققه الغربيون من الإنجازات والمآثر، وأن نعزو إليهم ما نصادفه أو نولّده من العوائق والعجز والإخفاق، على ما هي مواقف الدعاة من الثقافة الغربية، الذين كلما صدم الواحد منهم إنجاز يحققه غربي، فتش عن أصل أو مثيل له في الثقافة الإسلامية، بدلاً من أن يستثمره لتحقيق إنجاز جديد. وذلك منتهى النرجسية الثقافية فضلاً عن الزيف في الوجود والتمويه للحقيقة، الأمر الذي يترجم مزيداً من الضعف والعجز أو الفقر والاختراق.

ولذا فالغربيون يبتكرون أفكاراً جديدة كالعولمة، أو يعيدون إنتاج المقولات المتداولة على نحو مبتكر، على ما هو شأنهم مع العقلانية والاستنارة والتنمية والحرية، أما نحن فإننا نحول علاقتنا بهذه المصطلحات إلى مجرد معلومات أو أيقونات، بقدر ما نحيل الاختراعات والمنجزات الحضارية إلى فزاعات إيديولوجية قومية أو خلقية. خلاصة القول: إن الفكر الحيُّ هو صلته المنتجة بالحقيقة، بقدر ما هو قدرته الفعالة على قراءة الحدث وصوغه. إنه إعتراف بقوة الحقائق من أجل المساهمة في صناعة الأحداث. ولذا، فالذي يفكر بصورة منتجة وخلاقة، إنما يعيش في قلب المشهد ويكون على مستوى الحدث، بحيث يهتم بمعرفة ما يجري بقدر ما يراهن على ما يمكن أن يحدث. ورهاني أن أخرج من الدائرة الخانقة والتصنيفات العقيمة التي تسجن العقل داخلها، بحيث أعمل بفكري على خرق السقف واختراق الحواجز، لجعل وطني أوسع من مساحته الجغرافية، أو لممارسة هويتي الثقافية بصورة عالمية.

صدمة العولمة في خطاب النخبة

-1-

I ـ العولمة: قواها وتحولاتها

مضى وقت طغت فيه على الخطاب الثقافي العربي مصطلحات كالديموقراطية والعقلانية والتقدم والحداثة والتنمية. . أما الآن فإن مصطلح «العولمة» الذي دخل سوق التداول الفكري منذ فترة وجيزة، قد أصبح على ما يبدو الأكثر تداولاً ورواجاً على الساحة الثقافية. بدليل أنه ما من لقاء فكري يعقد لبحث قضية من القضايا إلا وتكون العولمة محوراً من محاوره، هذا فضلاً عما يخصص لهذه القضية من الندوات والمؤتمرات المتلاحقة والمتنقلة بين العواصم العربية.

وهكذا تفرض العولمة نفسها على أهل الثقافة والفكر، الذين ينشغلون بالظاهرة، بقدر ما يختلفون حول معنى المفردة، ذلك أن العولمة ليست شيئاً بسيطاً يمكن تعيينه ووصفه بدقة، بقدر ما هي جملة عمليات تاريخية متداخلة تتجسد في تحريك المعلومات والأفكار والأموال والأشياء، وحتى الأشخاص، بصورة لا سابق لها من السهولة والآنية والشمولية والديمومة. إنها قفزة حضارية تتمثل في تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على نحو يجعل العالم واحداً أكثر من أي يوم مضى، من حيث كونه سوقاً للتبادل أو مجالاً للتداول أو أفقاً للتواصل.

بهذا المعنى للعولمة، نحن نجد أنفسنا اليوم إزاء حدث كوني ندخل معه في العصر الكوكبي بآفاقه ومجالاته، بثوراته وتحولاته. وهذا العصر تختصره أربعة عناوين كبرى لفتوحات وابتكارات وقدرات وتكتلات تؤثر في حياة البشر وتهيمن على مقدراتهم ومصائرهم هي: الاقتصاد الإلكتروني، والمجتمع الإعلامي، والمجال التلفزيوني، والفضاء السبراني. كل هذا

التحول حصل بفعل ثورة تقنية مزدوجة: ثورة المعلومات التي تتيح عبر طرقات الإعلام السريعة نقل المعطيات من صور وأصوات ورسائل ورموز بسرعة الضوء من أقصى طرف في الأرض إلى أقصى طرف، وثورة الأعداد التي تتيح تحويل أي معطى إلى بنية رقمية ذات شيفرة وحيدة. مما يتيح في الوقت نفسه تخزين كم هائل من المعلومات في حيز لا يتعدى حجمه رأس دبّوس. هذه الثورة التقنية في النقل والاتصال، قد ألغت المسافات وقلبت العلاقة بين المحلي والكوني، أو بين الداخل والخارج، بصورة فقد فيها المكان محليته وداخليته، لكي يكتسب كونيته، كمجال مفتوح أو كنقطة للبث والاتصال الدائم على مدار الساعة. وهذا ما جعل بول فيريليو يقول إننا نشهد الآن «نهاية الجغرافيا»، وذلك حيث لم يعد يوجد مكان منعزل ولا وطن مستقل ولا ثقافة محصنة.

من هنا خطورة التبسيط والاختزال في قراءة ظاهرة العولمة: نحن إزاء حدث هو من الغنى والكثافة والتعقيد، ما يجعله ينفتح على غير معنى واتجاه، ويفتح غير إمكان ومجال، بقدر ما يطلق قوى اجتماعية جديدة أو يتيح انبثاق تشكيلات ثقافية مغايرة. والواقع أن من يتابع ما يُكتب أو يقال حول العولمة سواء في الصحافة أو في الندوات الفكرية، يجد تعارضاً في المواقف هو تجسيد للاختلاف في القراءة والتشخيص.

هناك من جهة أولى أصحاب المشاريع الإيديولوجية الذين يقرأون العولمة قراءة نضالية، مثالية طوباوية، من خلال تهويمات الهوية وأطياف العدالة أو هوامات الحرية. وهؤلاء يدخلون على العولمة بمواقف مسبقة، لكي يمارسوا اللعن والرجم، ويتحدثوا بلغة الصدمة والإحباط، كما نجد لدى الكثيرين من المثقفين العرب والفرنسيين بنوع خاص، ممن تفاجئهم الأحداث والتحولات. مع هذا الفريق تُقرأ الظاهرة الكونية والطفرة الحضارية بتعابير الاستتباع الحضاري والغزو الثقافي أو الرأسمالية الجديدة أو الهيمنة الأميركية. ومنهم من يتطرف في موقفه، فلا يرى في العولمة سوى «موت الثقافة»، بفعل تسليع الأفكار والأجساد والأشياء.

مقابل ذلك هناك من يسبّح باسم العولمة، بقدر ما يتوهم أنها ستحل المشكلات وتقضي على الآفات، بما تطلقه من إمكانات التواصل والتبادل بين

البشر أفراداً وجماعات. وهؤلاء يتطرفون أيضاً بقدر ما يبسّطون الواقع، إذ العولمة ليست جحيماً، ولكنها ليست الفردوس الموعود الذي سوف يحقق الآمال التي لم تتحقق من قبل، لا في عصور التحرير ولا في عصور التنوير.

الأجدى أن تقرأ العولمة قراءة فعالة بمنطقها الحدثي وبُعدها الوجودي. هذا ما يفعله الذين يتعاملون معها بلغة الحدث ومنطق المفهوم: إنهم لا يدخلون عليها بمواقف مسبقة، بل إن موقفهم منها إنما يأتي في سياق الفهم والتشخيص أو بعد الدرس والتحليل. وهذا شأن العامل في ميدان الفكر: لا ينفي الحدث لكي تصح أفكاره، بل يعيد النظر في مقولاته على ضوء الوقائع والأحداث، لأنه بعد الحدث الكبير والأمر الخطير، لا تعود الأشياء كما هي عليه، مما يحمل المرء على إعادة ترتيب علاقته بأفكاره، لتغيير علاقته بواقعه.

وما يحدث الآن، هو أننا ننتقل مع العولمة بتقنياتها وعملياتها، من حواسيب وشبكات وكاميرات، من فضاء إلى آخر: ننتقل من الإنتاج الميكانيكي إلى الإنتاج الإلكتروني، ومن المواد الثقيلة إلى المواد الناعمة، ومن إدارة الأشياء إلى إدارة المعلومات، ومن فائض القيمة إلى القيمة المضافة الناتجة عن التجارة الإلكترونية. كذلك ننتقل من العمل اليدوي إلى عُمال المعرفة الذين يقرأون الرموز والمعطيات المجردة على الشاشة. والأهم أننا نضيف إلى أبجدية الحروف أبجدية أخرى رقمية تجعل المعرفة تقوم على العرض العددي لا على التمثيل القياسي والنمط البرهاني.

وأخيراً وخاصة مع العولمة يكتسح الزمان الفعلي الذي يجري بسرعة الضوء المكان التقليدي بأبعاده الثلاثة، بذلك يتعولم المكان وتزول الفروق بين الداخل والخارج، فتتشكل طوائف جديدة هويتها السوق ووطنها حيث تصل منتجاتها الأثيرية، وتتراجع الجغرافيا السياسية التي كانت تنظم العلاقات بين الدول على أساس الأمداء والمسافات، لصالح علاقات جديدة تقوم على خرق الحدود الوطنية عبر حرب المعلومات الإلكترونية.

باختصار: مع العولمة ننتقل من الواقع الفعلي المحدود إلى واقع أثيري، اصطناعي، لا حدود له، يتيحه المخيال السبراني بثورته العددية وتشكيلاته الرقمية اللامتناهية. بذلك تتغير بنية الواقع بالذات، بقدر ما يجري تسريعه

وتكثيفه أو مضاعفته عبر الصور والأرقام.

وهكذا مع العولمة يتغير مشهد العالم بقدر ما تتغير خارطة العلاقة بالأشياء، بحيث يتشكل واقع عالمي جديد، لا مجال بعد الآن لرسم حدوده بصورة نهائية وحاسمة، كما تتشكل هويات ثقافية مرنة ومتعددة الإنتماءات، تماماً كما هو شأن الشركات المتعددة الجنسيات.

بهذا المعنى ثمة اختراق للمجتمعات والثقافات على عدة مستويات من عمليات العولمة. مستوى أعلى يتمثل في تدفق المعلومات والصور والقيم والنماذج عبر وسائط الإعلام المتعدد التي تحول العالم إلى نظام كوني واحد للاتصال الدائم؛ مستوى أوسط يتمثل في توحيد الأسواق المالية عبر التجارة الإلكترونية على يد مجموعات الإنتاج وأصحاب الشركات ذات الجنسيات المتعددة؛ مستوى أدنى يتمثل في حركة الأشخاص العابرين للحدود بين الدول والقارات، بفعل اتساع السياحة وتزايد الهجرات وتنقل رجال الأعمال بأعمالهم المتحركة.

II ـ الهوية: خماتها ودفاعاتها

هل يعني ذلك أن علينا أن نخشى على هويتنا الثقافية من العولمة وقواها، على ما هي عندنا ردة فعل الدعاة والمناضلين الذين يقاومون العولمة بالدفاع عن العالمية والدولة والحداثة والخصوصية الثقافية؟

هل تشكل العولمة خطراً حقيقياً على الهوية الثقافية، كما يزعم الدعاة والحماة من النخب الفكرية وأصحاب المشاريع الإيديولوجية؟

مثل هذا السؤال يحجب في نظري سؤالاً آخر هو أولى بالإثارة: هل ما زال أهل المحافظة والمدافعة يمتلكون مشروعيتهم في ممارسة الوصاية على الثقافة والهوية والأمة، فضلاً عن شؤون الحقيقة؟

ومسوغ السؤال هو انفضاح عجز الدعاة عن تحقيق ما طرحوه من شعارات، أي فقدان النخب للمصداقية والفاعلية بعد «انهيار المرجعيات الفكرية» للمشاريع الحضارية والسيناريوهات التقدمية. وهذا ما يعترف به الذين يقرأون جيداً «مظاهر الأزمة»، ويفكرون بأيجاد الحلول للخروج من المأزق.

من غير ذلك نبقى على ما نحن عليه من العجز والتقهقر:

فالمناضلون الذين قضوا أعمارهم الطويلة في النضال من أجل تغيير واقع المجتمعات والعقليات، يقفون الآن بفكرهم الأحادي وعقولهم المغلقة ضد المتغيرات بقدر ما تصدمهم الإنجازات والتحولات. والثوريون الذين سعوا إلى تفكيك الدول بوصفها مؤسسات بيروقراطية تحتكر الشأن العام والحق العام، وتقوم بتطبيع الأفراد وتطويع الجماعات، بل «تدمير الكائنات»، على ما كانوا يقولون، يتباكون اليوم على الدولة ويطالبون بحمايتها من قوى العولمة المنتهكة لحقوق الدول وسيادتها.

والأمميون الذين رموا القوميات بتهم التعصب والعنصرية الفاشية، وحملّوها وزر الحروب العالمية الطاحنة، يخشون الآن عليها من الضعف والتفتت بسبب عمليات العولمة التي تكسر النرجسية الثقافية بقدر ما تفتح آفاقاً جديدة للتواصل بين البشر. والوحدويون الذين أنتجوا التمزق والفرقة، بأطيافهم الوحدوية، يلعنون السوق التي تخلق أمام العمل الوحدوي فرصاً تقضي عليها العقائد والأدلوجات. واليساريون الذين كانوا من قبل ضد «العالمية» بوصفها شكلاً من أشكال الهيمنة تمارسها الدول الصناعية المتقدمة على بقية الدول والأمم، يطالبون اليوم بـ «تدمير» العولمة لمصلحة العالمية، على ما نجد لدى بعض المثقفين الفرنسيين الذين يحنّون إلى زمن العالمية، حيث كانت فرنسا تمارس هيمنتها الثقافية والعسكرية. وهذا شأن العالمية إذا لم نشأ خداع أنفسنا وغيرنا: إنها خصوصية ثقافية خلاقة ومزدهرة، تفرض نفسها على ساحة العالم بأحد وجوه القوة الثلاثة: الثروة أو المعرفة أو القوة العارية أو بالثلاثة معاً.

أما التقدميون الذين كانوا يعتبرون الحداثة الفكرية، بمختلف مدارسها وتياراتها، بمثابة فلسفة مثالية هي أدلوجة للرأسمالية، فإننا نراهم اليوم يتشبثون كالغرقى بالحداثة الآفلة ذاتها، أي بما كانوا يرفضونه، مرددين كلام بعضهم البعض على سبيل التقليد والتكرار: كيف ننتقد الحداثة ولم ننجز حداثتنا بعد؟! بهذا يتعاملون مع الحداثة تعاملاً زمنياً بوصفها حقبة تاريخية لا بد من المرور بها، بقدر ما يتعاملون معها تعاملاً لاهوتياً تقليدياً بوصفها أصولاً تصطفى أو نماذج تحتذى، غافلين بذلك عن كون الحداثة هي خيار فكري

ونمط في التعامل مع الحدث والواقع الراهن، بل هي موقف من الحقيقة يُخضع فيه المرء للنقد والفحص والكشف مسبقات التفكير ومحجوبات الأقوال وعتمات الممارسات.

هكذا كانت الحداثة في موجاتها المتلاحقة، عبارة عن شك ومساءلة أو نقد وتعرية، كما نجد عند ديكارت الذي افتتح الحداثة الفكرية بفتح الملفات المغلقة للعقول المتحجرة، أو عند كنط الذي أصبحت معه الحداثة الفلسفية، مفهوماً وممارسة، عبارة عن فاعلية نقدية تسبر معها إمكانات جديدة للتفكير والعمل، أو عند نيتشه الذي افتتح ما بعد الحداثة بفضح أوهام الحداثة وزعزعة أركانها بل أصنامها. بهذا المعنى إن المفكر الحديث هو الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته بما يحقق عودة دائمة للفكر على مرجعياته ومؤسساته أو على نظامه وآليات اشتغاله، وبصورة تتيح كشف مواطن العجز ومغادرة حال القصور، باجتراح قدرات جديدة للتفكير والتعبير، وهذا معنى من معاني الاستنارة.

وفي ما يخص الموجة الأخيرة، التي سميت «ما بعد الحداثة»، كما تمثلت لدى المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا بنقد الحداثة، فإنها قد أسفرت عن تشكيل فضاء عقلي جديد، يتجاوز العقلانية الحديثة التي لم تعد تفي بقراءة العالم ومواجهة تحديات الواقع. بذلك تنفتح، مع الموجة النقدية الراهنة، إمكانات جديدة أمام المفكرين في الغرب، لإعادة صياغة عقلانيات أكثر وسعاً وتركيباً، وعلى نحو يتيح خلق مساحات جديدة للتواصل والتداول. كذلك تفتح هذه الموجة النقدية أمام المثقفين خارج المساحة الغربية، أبواباً كانت موصدة، بقدر ما تحررهم من عقلية النموذج والتبعية، الأمر الذي يتيح لهم عبر النقد الفعال، مغادرة مواقع الهامشية للمشاركة في صناعة المشهد الفكري، والإنخراط في المناقشات الحية والخصبة للمشكلات الوجودية التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر بصرف النظر عن خصوصياته الثقافية.

بهذا المعنى نحن منخرطون في واقعنا الراهن مندرجون في عالمنا المعاصر، وفي موجته الأخيرة، سواء سميناها «العولمة» أو «ما بعد الحداثة»، فإما أن نمارس علاقتنا بحاضرنا على نحو سلبي، هامشي وعقيم، أو

بالعكس: على نحو منتج، غني وثمين، أي بصورة راهنة وفعالة، بحيث نفكر في ما يحدث لكي نشارك في صناعة الحدث، ونخلق ما به ما نفعل ونؤثر لكي نسهم في تكوين المشهد والحضور على المسرح. أما الذين ينتظرون إنجاز الحداثة، كي ينخرطوا في نقدها بعد ذلك، فإنهم سيلهثون وراء حداثة تسبقهم باستمرار، بقدر ما يفكرون بمنطق أصولي تراجعي، بات قديماً قدم الحداثة نفسها. ومن يفعل ذلك لا يعرف معنى ما يقول، بقدر ما يعود القهقرى ويشهد على عجزه أو يعيد إنتاج هامشيته.

وهكذا فالكل يحاربون العولمة بتقنياتها وعملياتها وقواها الناشطة والعاملة على إعادة تشكيل هذا العالم، بالعودة إلى الوراء، مستخدمين عملة غير قابلة للصرف على أرض الواقع، مثلهم بذلك مثل من يطالب بالعودة عن المصنع إلى الحقل، أو بالاستغناء عن المطبعة للعودة إلى زمن النسخ، أو باستخدام السلاح الأبيض في مواجهة الأسلحة النارية الآلية. ولا شك أنهم سيقفون في المستقبل مع «العولمة»، ضد ما سوف يحدث ويتشكل من موجات وفتوحات وإنجازات، لأنهم لا يحسنون التفكير إلا على نحو تراجعي. وحده ذلك يفسر هشاشة مواقعهم وهامشية أدوارهم وبؤس أفكارهم.

والأطرف من هؤلاء كلهم، أولئك الذين يصرخون عندنا بأعلى صوتهم: إن الثقافة هي الجبهة الأخيرة للدفاع، ولذا ينبغي المحافظة عليها حتى لا تخترق. ولو كانت الثقافة (أعني أوهامهم حول الثقافة) محصنة كما يدعون، لما حصل كل هذا الاختراق الذي يشكون منه ويلعنونه في حديثهم المتكاثر عن الغزو الثقافي. وهو حديث يشهد على السذاجة بقدر ما يشهد على الجهل، إذ الثقافة الحية، المتجددة والمزدهرة، هي قدرتها على الانتشار والتوسع. هذا شأن الأفكار الخصبة والأعمال الفكرية الرائعة. إنها تنتقل من مكان إلى مكان، لتستوطن أرضاً جديدة. والأمثلة الحية على ذلك، تلك اللقاءات والمؤتمرات التي تقام الآن في غير بلد أوروبي، احتفاء بفكر ابن رشد أو بنتاج ابن عربي.

وتلك هي المفارقة الفاضحة: ففي حين تغزو نصوص مكتوبة بالعربية الساحة الفكرية العالمية، نرى «النخب» الثقافية عندنا، مشغولة بحديث الغزو، مكبلة بعقلية المحافظة وإرادة المدافعة. والنتيجة: محافظة عاجزة ودفاعات

فاشلة ومقولات هشة أوصلت المثقف إلى فقدان المصداقية والفاعلية، فيما يدعيه من مهام وأدوار.

ومع ذلك، فالمثقفون ما زالوا يتصرفون كوكلاء على شؤون الأمة وقضايا الناس، بوصفهم النخبة الواعية، المستنيرة والمتقدمة، المنوط بها صوغ المهام التاريخية والمشاريع الحضارية. وتلك مفارقة أخرى فاضحة، تعبّر عن السذاجة الفكرية والنرجسية الثقافية، فضلاً عن التهويمات الإيديولوجية.

ذلك أن المثقف هو الآن الأقل فاعلية وحضوراً على المسرح، قياساً على العاملين في بقية القطاعات، كرجل الوسائط ومهندس الحاسوب وصاحب المصرف ورجل الأعمال ولاعب الكرة، وسواهم من الذين يمارسون حيويتهم الفكرية في مجالات عملهم، لكي يسهموا في صناعة الحياة العربية، بالاستفادة من الثورات والفتوحات والابتكارات التي يتشكل بها العالم المعاصر. أما المثقف، الذي يمثل أساساً سلطة أهل الفكر، فإنه يتخلى عن مهمة الخلق والابتكار، للجديد والخارق من الأفكار، بقدر ما يشتغل كحارس لمقولاته أو ينشغل بالمحافظة على عجزه وقصوره، الأمر الذي يجعله يحيل الواقع بفكره إلى مجرد أطياف أو هوامات أو طوطمات ومثالات. فيما الذي يفكر بصورة منتجة وفعالة، إنما يصنع العالم عبر اللغة والصورة، أو عبر المفهوم والمعلومة، أو عبر الرقم والإشارة، أو عبر الأداة والسلعة.

معنى ذلك أن أزمة الهوية العربية، المجتمعية والثقافية، لا تكمن في محاولات اختراقها من الخارج، بقدر ما تكمن بالذات لدى حماتها والمدافعين عنها من النخب وأصحاب المشاريع الإيديولوجية، العاجزين عن ممارسة الاختراق والتوسع، عبر خلق الحقائق وإنتاج الوقائع. الأمر الذي يحمل الداعية الذي يفكر بحمل هموم الناس والعالم، أن يغير سياسته الفكرية ويعيد النظر في شبكة المفاهيم التي يستخدمها في قراءة الأحداث والوقائع. وأولى ما ينبغي إعادة التفكير فيه هو مفهوم «النخبة» الذي أمسى مقولة زائفة ورجعية، خصوصاً بعد فشل النخب في مهامها المعرفية من جهة والنضالية التغييرية من جهة أخرى. هذا في زمن العالمية، فكيف في عصر العولمة؟!

وبالعودة إلى قضية العولمة يجدر ختم الكلام بأيضاح ثلاث نقاط:

ـ الأولى أن لا جدوى من التعامل مع العولمة بفكر أحادي أو عقل إيديولوجي تبسيطي أو منطق وثوقي تطابقي. لأن ذلك ينقلب ضد أصحابه، أكانوا مع العولمة أو ضدها. فالعقائد اليقينية والأدلوجات المغلقة والنظرات الطوباوية، لا تنتج سوى الأوهام والأكاذيب، أو المغالطات والمفارقات، أو الفضائح والانتهاكات، سواء تعلق الأمر بالرأسمالية أم بالاشتراكية، بالعقائد الدينية أم بالأدلوجات الفلسفية، بالعولمة وما قبلها أم بالعولمة وما بعدها. ومعنى ذلك أنه لا يمكن مواجهة ما يحدث من تغيرات بما هو قديم عقلية وعُدة، أو بما هو مستنفد من المعايير والنماذج والشعارات. فالتغير يطال علاقتنا بكل شيء: بالثقافة والهوية، بالدولة والسلطة، بالمعرفة والثروة، بالحرية والديموقراطية. والإمكان المفتوح هو العمل على إعادة ابتكار هذه المفاهيم بما يتيح نسج علاقات وروابط جديدة مع الغير والعالم والأشياء.

ـ الثانية أن العولمة وإن كانت تعمل على توحيد العالم حضارياً بفعل التقنيات الجديدة، فلا يعني ذلك أنها ستوحد العالم ثقافياً أو أنها ستقضي على الخصوصيات الثقافية. فما دام المرء يفكر ويتكلم أو يرمز ويتخيل، فهو يتفرد عبر أعماله الإبداعية وابتكاراته الأصيلة. بهذا المعنى لن تصبح الثقافة واحدة حتى داخل الولايات المتحدة الأميركية التي تتصدر قوى العولمة، بل سيبقى المجال مفتوحاً أمام التكوثر المعرفي والتباين الدلالي والتنوع البشري الخلاق.

ـ الثالثة أن نقد النخبة لا يعني التصفيق للعولمة. ذلك أن العولمة لها سلبياتها وأخطارها في النهاية، شأنها بذلك شأن أي حدث. فالمجتمع الصناعي قد ولد التلوث كما نعرف ونعاني، والمجتمع الإعلامي ينتج البطالة وتركيز الثروة، كما يرى بعض الذين يحللون ظاهرة العولمة. غير أن ذلك لا يعني أن بالإمكان نفي ما يجري ويتشكل من وقائع وعمليات وقوى مرتبطة بالعولمة. الممكن هو أن يشارك المرء في الحدث لكي يصبح من قوى العولمة بما يحققه من الأعمال والمنجزات. بهذا المعنى إن العولمة هي إمكان مفتوح، أي هي حدث يتوقف أثره على كيفية التعامل معه قراءة وتشخيصاً، أو تعقلاً وتدبيراً، أو صرفاً وتحويلاً.

وصاحب الفكر الحي، الخلاق والمتجدد، لا ينهزم أو يستسلم أمام

الوقائع، بل هو الذي يخلق عالماً فكرياً، يتغير به عما هو عليه ويغير علاقته بالواقع، بقدر ما يحوّل عقله ويغير مفاهيمه، وعلى نحو يتيح له أن يفكر في ما كان يمتنع على التفكير، أو أن يفعل ما لم يكن بالمستطاع فعله. أما التحدث بلغة الإحباط وعقلية المحافظة، فمآله المزيد من الغزو والتبعية والعجز.

صدمة العولمة في خطاب النخبة(*)

-2-

I ـ تغير المشهد العالمي

العولمة بمعناها الظاهر هي التبادل المعمّم على المستوى الكوني. وبالإمكان عكس هذا التعريف للقول إن العولمة هي تعميم التبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على نطاق الكرة الأرضية. إنها عملية تحريك للأشياء والأفكار والأشخاص بصورة لا سابق لها من السهولة والديمومة والشمولية.

هذه الظاهرة الكونية أو الطفرة الحضارية، قد نجمت عن ثورة المعلومات والإنفجار في تقنيات الاتصال، على نحو أتاح النقل الفوري والمباشر للمعطيات اللامادية من صور ورسائل ورموز ونصوص، بسرعة الضوء وعلى مدى الساعة، وذلك عن طريق تحويلها إلى معادلاتها العددية. وقد أحدث ذلك تغييراً في مشهد العالم، تغيرت معه خارطة العلاقات بالأشياء والكائنات: بالزمان والمكان، بالاقتصاد والإنتاج، بالمجتمع والسلطة، بالذاكرة والهوية، بالمعرفة والثقافة. هذا ما تشهد به المفاهيم الجديدة المتداولة في الخطابات التي تتناول العولمة بالشرح والتفسير، أو بالدرس والتحليل، فضلاً عن النقد والتقييم. وأجدر هذه المفاهيم بالذكر: عولمة الزمان، كونية المكان، رمزية العمل، عمال المعرفة، وحدة السوق، التجارة الإلكترونية، القيمة المُضافة، الطريق السريع للاعلام، الثورة العددية، الطوائف السبرانية، المدينة العالمية، سوق النظر، الميدياء، عولمة الأنا،

(*) مساهمة في ندوة حول «العولمة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، نيسان 1998.

اختراق الهويات، تداخل الكوني والمحلي.

ولا شك أن الحدث الأكبر أو الأخطر هو انقلاب العلاقة بين الزمان والمكان بصورة تغيرت معها أطر الوعي وبنية الإدراك، أو وسائط الفكر ووسائل المعرفة. والمقصود بذلك سيطرة الزمان الفعلي على المكان التقليدي، عن طريق النقل الفوري للمعطيات والترجمة العددية للمعلومات، أي سيطرة الزمان الذي يجري بسرعة الضوء على الأزمنة المحلية الخاصة بالشعوب والثقافات، أو بالدول والمجتمعات.

هذا الانقلاب، في العلاقة بين الزمان والمكان، يتجسد في تشكيل فضاء جديد للتحكم والاتصال والمراقبة، هو الفضاء السبراني الذي يخربط علاقة الإنسان بالعالم من غير وجه وعلى غير صعيد. أولاً تتغير العلاقة بالمادة التي تتحول من كونها أداة ميكانيكية أو طاقة حرارية لكي تصبح وسيلة إعلامية ذات بنية إلكترونية أثيرية. ثم تتغير العلاقة بالواقع الذي يجري تسريعه ومضاعفته من خلال الثورة العددية التي تحيل اللغات والنصوص والمعلومات إلى متواليات من الأرقام والأعداد لا نهاية لها. وهكذا بات لكل شيء أو معطى أو كائن، صنوه الرقمي وبديله العددي، في العالم السبراني الذي هو عالم احتمالي افتراضي لا حدود له. إنه النص الأعظم الذي يضاعف الواقع عبر الشاشات والحواسيب بقدر ما يحل محل النصوص القديمة للحروف والكلمات.

والشاشة تتجاوز كونها مجرد آلة للبث من الواحد إلى الكثيرين، كما هو شأن التلفزيون أو الكتاب أو الصحيفة، بل الصُحُف الأولى، إذ إن ربطها بسواها من الشاشات من جهة وبتقنيات الاتصال الأخرى كالحاسوب والهاتف والفاكس، تؤدي إلى فتح المجال البصري على مدى الفضاء السبراني، وذلك حيث يحضر العالم بين يدي المرء وهو قابع في حجرته أمام الشاشة، وعلى نحو يتيح له التجول في كل الأمكنة التي تفقد محليتها وتكتسب كونيتها.

ثم إن ربط الشاشة بالكاميرات الحية التي يمكن نصبها في الأمكنة والساحات العمومية، يؤدي إلى طيّ المسافات بقدر ما يؤدي إلى تعميم المراقبة، على نحو يتجسد في مجال بصري عالمي كبير، هو «سوق للنظر»، كلي الحضور، يجعل العالم في غاية العرض والإنكشاف على مدار الساعة،

كما يبيّن بول فيريليو في تحليلاته النافذة لظاهرة العولمة. بذلك تصبح الشاشة عيناً مركبة تشبه عين الذبابة التي هي موضع حسد الإنسان، لقدرتها الفائقة على الرؤية ذات الجهات المتعددة. إنها عولمة المخيال عبر تضخيم المجال البصري وتوسيع الأفق الاصطناعي.

وكل ذلك يعني تغيير العلاقة بالكائن والحقيقة والفكر. إذ الحقيقة لا تعود ما نعرفه ونتمثله على سبيل التطابق، بل ما نخلقه ونركبه أو ما نتوهمه ونختلقه من النماذج والموديلات. كذلك تتغير العلاقة بالكائن، بقدر ما يحل الأثيري والرمزي والمجرد والعددي، محل الحروف المقروءة والظواهر المحسوسة أو الأشكال الملموسة والمتشخصة.

كذلك تتغير الممارسات الفكرية مع الوسائط الجديدة. فلكل تقنية أثرها على الفكر، من هنا فالتفكير في عصر التلفزة ليس كالتفكير في عصر المطبعة أو في عصر النسخ والشفاهة. وهذا شأن التفكير اليوم، مع تكنولوجيا المعلومات والتقنيات الإلكترونية المختصة بالمعطيات الأثيرية شبه المادية. فكيف إذا كانت الوسائط نفسها من حواسيب وأدمغة اصطناعية تنوب مناب العقل في القيام ببعض العمليات الذهنية!

هذه التحولات الهائلة تُترجَم تغيراً في الثقافة نفسها، إذ هي لا تعود كما كانت عليه مع التقنيات الجديدة للمعلومات. فالشبكات تخلع الطابع الكوكبي على الإنتاج الثقافي، تماماً كما أن الحواسيب تُدخل البعد الافتراضي على هذا الإنتاج، بواسطة المخيال السبراني، القائم على التشكيلات الرقمية والتراكيب العددية غير المحدودة. وهكذا نحن مع الحواسيب والشبكات، إزاء خزّانات هائلة من المعلومات هي في الوقت نفسه عوالم شاسعة من الإمكانات على التشكيل والتركيب. بذلك تتعولم الثقافة بقدر ما تَتَسَبرن، أي تصبح معلوماتية افتراضية، بقدر ما تصبح كونية عالمية.

وتغير الثقافة يعني تغيّر العلاقة بالمعرفة والعمل. فالمعرفة تتغير بقدر ما يحل العرض العددي محل التمثل القياسي، وبقدر ما يقوم ابتكار النماذج العددية المنفتحة على عالم أثيري لا نهاية له، مكان النماذج القائمة على التمثل والقياس والبرهنة وبناء الأنساق المحكمة.

وبقدر ما تتغير المعرفة يتغير العمل نفسه كما يتجسّد لك في مفهوم:

عُمال المعرفة. إذ مع منظومات الاتصال الجديدة، لا عمل من دون معرفة، أي من دون التصرف بالرموز والعلامات أو من دون القراءة الإلكترونية للمعطيات المجردة على الشاشة. إنها لا مادية العمل، أو السلطة اللامادية للتقنيات الجديدة. يستتبع ذلك تغيير العلاقة بالثروة، ذلك أنه مع التجارة الإلكترونية، يتشكل فائض جديد للقيمة، من نتائجه تركيز الثروات ومضاعفتها على نحو لا سابق له، كما تشهد على ذلك ثروة بيل غيتس التي تزداد على نحو يفوق التصور، أي بقدر سعة الحواسيب لخزن المعلومات، أو بقدر سرعة طرق الإعلام على النقل الفوري.

مقابل ذلك كله يجري في الوقت نفسه تغير على مستوى المدينة والمجتمع، كما يجري على مستوى السياسة والسلطة والديموقراطية. فالمدينة هي بأمكنتها. والمكان قد تغيرت خارطته، مع التقنيات الإلكترونية، على نحو يتيح تشكيل مدينة عالمية مجردة من موقعها الإقليمي، مدنية متخيّلة لا مركز لها، لأنها توجد في كل مكان. والمجال التلفزيوني يغير العلاقة بالديموقراطية، بقدر ما أصبحت صناعة الرأي العام تعتمد على المعلومة والصورة، أكثر مما تعتمد على الكتاب والصحيفة أو على الحزب والنقابة. ووحدانية السوق تتيح خلق وَسَط عالمي يتشكل من طوائف جديدة، موطنها الأرض وفضاؤها السبراني، أي حيث تصل منتجاتها الرمزية من النصوص والأعداد والعلامات. إنها القوى الجديدة التي تسيطر على أسواق المال وشبكات الاتصال الخارقة للحدود بين القارات والمجتمعات، على نحو يتجاوز سلطة الدول الوطنية والمؤسسات الإقليمية. وعولمة الزمان تعيد رسم المجال السياسي لا على أساس الجغرافيا السياسية التي كانت حتى الآن تنظم العلاقات بين الدول والشعوب، بل في ظل نظام كوني للاتصال الدائم والتبادل المعمَّم، تتحول فيه الأرض إلى مكان واحد، بقدر ما تنفتح الأمكنة المحلية على الخارج، لتصبح محلاً دائماً للتدفق والاتصال. بذلك يتداخل المحلي والكوني، بقدر ما تصبح السياسة الخارجية هي الوجه الآخر للسياسة الداخلية.

وهكذا يتعولم العالم على مستويين: من أعلى على يد مجموعات الإنتاج والمسيطرين على الأسواق، ومن أسفل بفضل صناعة السياحة وتزايد

الهجرات، أو بفضل التجار ورجال الأعمال والعاملين على الطرق والمشتغلين بالأعمال المتحركة. وذلك يؤدي إلى تجاوز الدول القومية من جهة وإلى ضرب التجمعات المغلقة من جهة أخرى.

إنها عولمة الهويات والمجتمعات والأوطان، عبر الشبكات والأسواق والهجرات التي تبدو أقوى أو أولى من العقائد والإيديولوجيات. وتلك هي ثمرة الطرقات السريعة للإعلام من جهة، وللسرعة في تحرك الأشخاص وانتقالهم عبر القارات من جهة أخرى: تبدل وجه الحياة على الأرض، وذلك بخلق واقع بلا حدود نهائية، وبلا هويات متميزة بصورة حاسمة. بذلك تصبح خارجية المكان الوجه الآخر لمرونة الهويات. الأمر الذي يضع الهوية موضع التساؤل، بفتحها على تعدد الأمكنة والعوالم والإنتماءات. وهكذا ينفتح الآن المجال لتشكيل هويات متعددة الإنتماءات في موازاة الشركات المتعددة الجنسيات.

نحن إزاء تحول كوني تتغير معه بنية الواقع بالذات، كما يتجسد ذلك في العولمة بمكوناتها وتجلياتها. إنه تغير في خريطة العالم ومنطق الأشياء، يشمل محركات النمو وأنماط التنظيم، منظومات التواصل وأنساق المعلومات، نماذج التفكير ومعايير العمل، وسائل المعرفة ومصادر الثروة.

في ضوء ذلك تكفّ العولمة عن كونها مجرد نشاط اقتصادي أو نسخة جديدة من المذهب الليبرالي أو المعتقد الرأسمالي، لكي تُقرأ بوصفها عملية حضارية معقدة أو تحولاً تاريخياً ضخماً، تنبثق معه طريقة جديدة في التعامل مع الواقع، ونمط مغاير في ممارسة الوجود الفردي والجمعي.

من هنا أهمية العولمة وخطورتها في آن، خصوصاً على الأصعدة السياسية والاقتصادية. خطورتها في أن تعامل بمنطق أصولي أو تقليدي مغلول، وأهميتها فيما تفتحه من إمكانات جديدة، وذلك بالتعامل معها كحدث ينبغي تعقله وتدبره للمساهمة في صنعه.

II ـ هشاشة القراءة الإيديولوجية

كيف تُستقبل العولمة في الخطاب الثقافي لدى الدعاة والحماة؟ إنها تُقرأ قراءة خلقية مثالية أو قراءة إيديولوجية نضالية، من خلال ثنائية الأنا والآخر،

أو الخير والشر، وذلك عبر هوامات الهوية وتهويمات الحرية أو أطياف العدالة والمساواة. هذا ما نجده بنوع خاص لدى المثقفين العرب والفرنسيين الذي يتحدثون عن العولمة والتلفزة بلغة الصدمة والإحباط أو الغضب واللعنة.

والقراءة الإيديولوجية هي قراءة وحيدة الجانب تقوم على التبسيط والاختزال، وذلك حيث تُقرأ العولمة بتعابير التمركز والهيمنة، أو السوق والسلعة، أو الاستعمار والرأسمالية، أو الاختراق والاغتصاب، أو الغزو والاكتساح. والمثالات كثيرة:

المثال الأول: يقدمه صادق جلال العظم الذي لا يرى من العولمة سوى بعدها الاقتصادي ووجهها الإيديولوجي الرأسمالي. ومع أن العظم يحاول الخروج على ماركسيته بقوله: المطلوب الآن «فهم العالم وتفسيره»، بعد فشل محاولات تغييره، إلا أنه لم يستطع فهمه إلا بلغة ماركسية تقليدية، من هنا لم يجد في العولمة سوى محاولة «رسملة» للعالم على نطاق شامل وبصورة عميقة.

المثال الثاني: نجده لدى عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو الذي يغلب على قراءته البُعد السوسيولوجي، كما يتجسد ذلك في موقفه من التلفزة والعولمة. فهو بعد مشاركته في حلقة تلفزيونية فاشلة، خرج غاضباً محبطاً، لكي يعلن بأن التلفزيون ليس وسيلة للاتصال بقدر ما هو أداة رهيبة للهيمنة والرقابة والحجب. أما العولمة فلا يرى منها سوى «ليبرالية جديدة» شرسة ووحشية، إذ هي تقوم برأيه على التنافس والصراع، بمنطق دارويني اصطفائي، بقدر ما تدمر بشكل منهجي الأطر التي تحفظ التوازن وتؤمن التضامن في المجتمع، ممثلةً بالدولة والحزب والنقابة والعائلة، وسواها من الهيئات والتجمعات التقليدية. وتلك هي المفارقة في موقف بورديو من العولمة. ذلك أن قوام التحليل السوسيولوجي عنده هو أن المجتمع حقل للصراع وبنية للتفاضل، ومنحى هذا التحليل هو نقد المؤسسات الاجتماعية بمستوياتها المختلفة، بوصفها سلطات رمزية أو مادية للهيمنة. هذا ما يقوله في الدولة التي يعتبرها مؤسسة بيروقراطية تحتكر الشأن العام، بقدر ما هي أداة للقولبة والتطبيع أو الترويض والتطويع، بل هو في موقفه النقدي من

الدولة لا يتورع عن إبداء إعجابه بنص لتوماس برنارد يقول فيه إن الدولة هي مؤسسة «تدمير الكائنات». وهكذا قضى بورديو شطراً من حياته العلمية يدمِّر المفاهيم المتعلقة بالأطر المجتمعية، وعلى رأسها مفهوم الدولة، في حين يتمسك الآن بالدولة بوصفها الضامن للمصلحة العامة أو خَشَبة الإنقاذ من موجة العولمة. وتلك هي محصلة الموقف الإيديولوجي لدى العالم الفرنسي: اختزال العولمة والتراجع إلى الوراء أي نفي ما يحدث لإنقاذ تصوراته الأزلية عن العدالة والمساواة والحرية.

هذا شأن مواطنه إنياسيو رامونيه رئيس تحرير «لوموند ديبلوماتيك»، الصحيفة الشهربة العالمية. فرامونيه يعتبر أن العولمة هي سيطرة «الفكر الأحادي»، و «هدم البناء الاجتماعي» أو «إفساد المثال الديموقراطي»، أو «تدمير الإبداع الثقافي»، من خلال وحدانية السوق، ومحاولات تسليع الأفكار والأجساد والأشياء. وتلك هي المفارقة أيضاً. فرامونيه يقرأ العولمة بوصفها أحادية الفكر، فيما هو يتعامل معها تعاملاً أحادي الجانب، أي لا يرى منها سوى سلبياتها وآفاقها. وهو ينعي إلينا موت الثقافة بتحويلها إلى سلع، ويطالب بـ «تجريد السوق من سلاحه»، فيما هو يعمل جاهداً على تسويق صحيفته عبر الشبكات. مرة أخرى هذه هي محصلة القراءة الإيديولوجية: التبسيط والخداع والحجب.

أنتقل من ذلك إلى النموذج الأخير الذي يقدمه لنا محمد عابد الجابري في قراءته للعولمة، كما تتمثل في محاضرته: عشر أطروحات حول العولمة والهوية الثقافية. في هذه المحاضرة نصطدم بخطاب حافل بالتعابير التي تتعامل مع العولمة على سبيل الاختزال والنفي والإقصاء، بوصفها ظاهرة سلبية ذات نتائج خطيرة على الأمة والهوية أو على الوطن والدولة. من هذه التعابير: الهيمنة والسيطرة، الاستتباع الحضاري، الاختراق والتطبيع، الاختطاف والتوجيه، التعطيل والتشويش، الاصطفاء والانقراض، الغزو والاكتساح. . وتجسد قراءة الجابري نموذج القراءة الإيديولوجية التي يهيمن عليها البعد الإنتروبولوجي، أي التعاطي مع العولمة من منطلق الدفاع عن الهوية الثقافية.

بالطبع يتحدث الجابري عن الإمكانات اللامحدودة، للعولمة المتمثلة

برأيه في استخدام العلم والتقانة، ولكن هذه ليست ميزة العولمة وحدها، وإنما هي ميزة المجتمع الحديث بشكل عام. وهي دعوة نسمعها في العالم العربي منذ زمن سلامة موسى. وهكذا لا يقول لنا الجابري ما هي هذه الإمكانات التي تسفر عنها هذه الظاهرة الكونية الحضارية، لأن الغالب على تفكيره هو إرادة المدافعة والمقاومة لا إرادة الفتح والكشف. وبما أن الفرنسيين أصبحوا يشبهوننا في موقفهم من العولمة، التي يرون فيها مجرد غزو للنموذج الأميركي، فإن الجابري يدعو إلى قيام شراكة أوروبية عربية في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة، لخلق عولمة أخرى في مواجهة العولمة الكبرى أي الأمركة، على أن تكون هذه الشراكة مستندة إلى الديموقراطية والعقلانية.

ما الجديد في ذلك؟ لا شيء سوى ترداد الشعارات التي تتعثر على الأرض، من غير أن تتحول إلى إمكانات خصبة وفعالة للتفكير والعمل. والأهم أن قراءة العولمة بلغة الهوية ومنطق الغزو، لا تخلو من الخداع والسذاجة. ذلك أن الذين يحدثوننا عن الغزو الثقافي، يتغافلون عن كون الثقافة الحية والمتجددة، المزدهرة والفعالة، إنما هي قدرتها على الانتشار والتوسع والاختراق، على سبيل الخلق والإنتاج أو الإبداع والابتكار. هذا شأن الثقافات الخلاقة والمنتجة على ما نعرف: إنها فتوحات وكشوفات، تتجلى في ابتكارات ومنجزات تقنية وفنية، أو علمية ومعرفية، أو قانونية ومؤسسية، أو اجتماعية وسياسية.

نحن هنا إزاء قراءة طوباوية للعولمة، تقوم على نفي الحدث والتنكر للإنجازات. ومن ينفي الوقائع تسبقه الأحداث وتصدمه، بقدر ما تهمشه أو تكتسحه. هذا شأن المثقف في تعامله الإيديولوجي والطوباوي مع الحدث: ينتقل من صدمة إلى صدمة ومن حصار إلى حصار. من صدمة الحداثة إلى صدمة ما بعد الحداثة، ومن حصار الأصولية إلى حصار العولمة.

والقراءة الإيديولوجية هي قراءة رجعية، لأن أهلها يحكمون على ظاهرة العولمة بما قبلها. فهم مع المجتمع الصناعي ضد المجتمع الإعلامي، ومع الكتاب ضد التلفزة، ومع الدولة ضد الشركات المتعددة. باختصار إنهم يطالبون بالعودة إلى العالمية لمواجهة العولمة. هذا مأزق المثقف التقدمي في

هذه الأيام. إنه يريد التقدم ولكنه لا يحسن سوى التراجع، إذ هو يقفز دوماً فوق الأحداث، ولا يأخذ بعين الاعتبار التطورات والمستجدات. هذا دأبه: كان من قبل مع الاشتراكية ضد الرأسمالية، أما الآن فهو مع الاشتراكية والرأسمالية معاً، لكي يلعن العولمة التي أصبحت الشيطان الجديد، لأنها برأيه تريد القضاء على الإيديولوجيا، وهو لا يحسن التفكير إلا على نحو إيديولوجي. ولذا فهو سيقف في المستقبل مع العولمة، أي ضد ما يمكن أن يحدث من التحولات أو يتشكل من الإمكانات.

وبالإجمال إن القراءة الإيديولوجية هي قراءة هشة تشهد على عجز أصحابها عن مواجهة العولمة، بقدر ما يستخدمون في قراءة العالم مفاهيم قديمة باتت شعارات خاوية ومطلقات هشة لا تنتج سوى ألغامها على الأرض، كما هو شأن المصطلحات المتداولة في الخطاب الثقافي حول العقلانية والديموقراطية أو حول الحرية والعدالة أو حول الهوية والثقافة. إنها محاولات المثقف النخبوي قولبة الواقع على مقاس مُثُله ونماذجه ومعاييره. والمحصلة هي الارتداد والشعور بالمفاجأة والصدمة، على ما يقرأ إينياسيو رامونيه مفاعيل الثورة الإعلامية على السياسة والثقافة والهوية المجتمعية. هذا فضلاً عن الفشل في مقاومة الغزو والاختراق. لأنه لو كانت الثقافة التي يدافعون عنها في مواجهة العولمة والأمركة قوية، لما حصل الغزو الذي يتحدثون عنه. وبشكل أكثر تحديداً، لو كانت الثقافة العربية هي الجبهة الأخيرة للدفاع، عن الهوية والذاكرة والأمة والأرض، كما يقولون، لما جرى كل هذا الاختراق الذي يلعنونه ويشكون منه في خطاباتهم وبياناتهم. من هنا فإن حديث الغزو، ليس سوى تشبُّث بضعفنا ودفاع عن عجزنا، على ما نمارس علاقتنا بهويتنا الثقافية. إنه شاهد على مأزقنا الوجودي، الذي يمكن الخروج منه بقلب الأولويات، أي بالخروج على عقلية المحافظة، وإخضاع الهوية للنقد والتشريح أو للتفكيك والتعرية، من أجل ابتكار إمكانيات وجودية نتغير بها عن ما نحن عليه، بقدر ما نغير قواعد اللعبة بيننا وبين الآخر.

III ـ إمكانات العولمة ومفاعيلها

العولمة كواقع يومي معاش، يتغير معه نمط الحياة، تحتاج إلى من يقرأها بلغة المفهوم. فإذا كانت تقنيات الاتصال وتكنولوجيا المعلومات تغير

علاقتنا بالهوية والثقافة والمعرفة والتربية والسياسة، فالأجدى إعادة النظر في شبكة المفاهيم التي نستخدمها في قراءة العالم وفهم الواقع. بهذا المعنى ليست العولمة مجرد أدلوجة يمكن نقضها ولا هي مجرد مظهر للأمركة تنبغي مقاومته، وإنما هي معطى وجودي يمكن تحويله بالاشتغال على الأفكار والعمل على تغييرها أو على إعادة ابتكارها لنسج علاقات جديدة مع الحقيقة. بذلك نتغير عما نحن عليه ونغير الواقع، بقدر ما نسهم في إنتاج الحقائق وخلق الوقائع. وحده ذلك يتيح لنا المساهمة في صنع الحدث، عبر صياغته بلغة مفهومية جديدة ومغايرة، خلاّقة ومبدعة. بعبارة أخرى: إن العولمة بكينونتها الحدثية وأبعادها الوجودية، تفتح آفاقاً ومجالات وتسهم في تشكيل مساحات وفضاءات، تنتظر من يحولها إلى إمكانيات فعلية في ميادين الممارسة.

فالسوق يخلق الإمكان لممارسة عمل وحدوي عربي، حيث فشل دعاة الوحدة وحماتها والمنظرون لها في ممارستها أو حمايتها. ولا يغضبن حماة الهوية والخائفون على القيم الثقافية. فالحضارة العربية كانت حضارة سوق، وهذا ما جعلها تتصدر واجهة العمل الحضاري طوال قرون، بمعنى أنها فتحت مجالات جديدة أمام البشر للتواصل والتعارف أو للتفاعل والتبادل. وعمال المعرفة، هذا المفهوم الجديد يفضح احتكار النخبة للمعرفة ووصايتها على الحقيقة، ويكسر ثنائية النخبة والجماهير، على نحو يفتح المجال لتحرر الناس من سلطة النخب الواعية والمستنيرة، وذلك بالكف عن التعامل معهم كجماهير تحتاج إلى الوعي والاستنارة، أي كقطعان، للتعامل معهم بوصفهم ينتمون إلى قطاعات منتجة وفعالة. من جهة أخرى إن عولمة الإنسان، عبر الشبكات وطرقات الأعلام تفتح المنافذ للتحرر من معسكرات العقائد وسجون الهويات المغلقة. ووسائط الأعلام تحدث تحولاً في ممارسة السلطة بالحد من طابعها العامودي والتراتبي والقمعي، لتزيد من طابعها الأفقي والتعاوني أو التشاوري. وبالإجمال، إن ثورة المعلومات والأعداد، التي تسهم في عولمة العالم، تقدم إمكانيات هائلة لتغيير الحياة بقدر ما تجعل مختلف أنواع الاتصال ممكنة بين الناس. بهذا المعنى فهي حدث خطير له مفاعيل الزلزلة على مصائر البشر، على نحو ما كان اختراع الطباعة، أو قيام الصناعة، أو اختراع الطائرة. والذين لا يرون ذلك، كأنهم يقولون ما كان أغنانا عن كل

تلك الإنجازات والابتكارات. لا شك أن للعولمة أخطارها وسلبياتها. فهي، ككل حدث كبير وانقلاب خطير، لها حوادثها واختلالاتها وسلبياتها. وما الانهيار الذي حصل مؤخراً في الأسواق المالية في بعض البلدان من الشرق الآسيوي، سوى دليل على ما يتمتع به الاقتصاد الناعم من الطابع العابر والهش. ثم هناك البطالة التي تزداد مع العولمة على قدر تركيز الثروة، إلى حد جعل فيريليو يقول: مع النظام الحالي للأشياء لا تعود البطالة هي المشكلة، بل تصبح الحل لمأزق هذا النظام، أي هي مشكلة المشاكل.

وهذا شأن كل ابتكار تقني أو تطور حضاري أو كشف علمي. فالتطور في الهندسة الوراثية يفتح المجال أمام الاستنساخ ونتائجه المرعبة. والعالم الصناعي الذي يخشون، حتى في أميركا، على تفككه وانهياره، قد أنتج التلوث وكوارثه المحققة. والعالمية التي يحن إليها الفرنسيون وبعض العرب، لم تكن سوى غزوات عسكرية وفتوحات فكرية، أنا وأبناء جيلي من اللبنانيين ثمرة من ثمارها في ثقافتنا. وأنا لست، شخصياً، ضد ذلك، بل إني أشكر الصدف التي جعلتني أتعلم الفرنسية، فأزداد بواسطتها معرفة وثقافة. والحداثة التي يطالب المثقف العربي بإنجازها، والتي يخشى عليها مما بعد الحداثة، بسذاجة وغفلة، ما نزال نحن على هامشها أو في مؤخرتها، فلعلنا نساهم في صناعة العالم ورسم المستقبل بنقد عالم الحداثة والصناعة. أما الدول التي يدافع عنها بورديو، فقد أمست بيروقراطيات هرمة أو ديكتاتوريات عسكرية. ومن الأفضل أن يتحول قادة الأوطان إلى زعماء أسواق ومجمعات اقتصادية من أن يكونوا زعماء أحلاف وقادة حروب كما هو حاصل حتى الآن. وإنه لمن حسنات العولمة أن تحرر عملية نشر المعرفة وتعميم المعلومة من قبضة الدولة الاستبدادية التي لم يعد بإمكانها الآن أن تمارس على شعوبها الحجر والتعليب والتعتيم. أعرف أن الأمور ليست مثالية. فاصطراع الهويات والصراع على الأوطان والأرض على قدم وساق. ثمة إسرائيليون يقاتلون من أجل نفق تحت مسجد، وثمة إسلاميون يذبحون الكاتب المسلم الذي يخالفهم الرأي والاجتهاد. ولكن مثل هذه العقليات المغلقة والهويات العنصرية، لا تجر سوى الحروب والويلات والدمار. أما الصراع الإيديولوجي الذي يخشى عليه الجابري من العولمة والأمركة، فلا أظن أنه حقق الشيء الكثير من أجل نهوض العالم العربي وتقدمه أو تحديثه. بل إن الأوضاع

تراجعت إلى الوراء على يد الدعاة وأصحاب المشاريع الإيديولوجية. وأبسط دليل على ذلك أن الوحدة العربية دمرها ليس أعداؤها بل دعاتها والمنظّرون لها.

IV ـ الهوية الثقافية ومأزقها

أصل من ذلك كله إلى الهوية الثقافية التي هي محور الكلام: هل العولمة تشكل خطراً على هذه الهوية كما يقولون؟

هذا السؤال يستدعي السؤال الأولى والأهم حول ماهية الهوية الثقافية. في هذا الخصوص لا أقول مع بعض علماء الثقافة والإنسان بأن الثقافة هي نظام مغلق من المعتقدات، بل أقول بأنها مؤسسة لإنتاج المعنى تقوم على حجب ما تتأسس عليه من اللامعنى. ولا أتعامل معها بمنطق أصولي صوري بوصفها ماهية صافية أو أصلاً ثابتاً، وإنما أتعامل معها بوصفها أصلاً مكوناته هي فروعه، أو تركيبة يعاد تشكيلها على سبيل التطعيم والتهجين، أو معنى يجري انتهاكه على سبيل الصرف والتحويل. وأخيراً لا أتعامل معها على طريقة الجابري بوصفها مركباً متجانساً من القيم والرموز والصور والذكريات والتعبيرات أو التطلعات. وإنما أرى إليها كعالم من الرؤى والنماذج أو من القيم والمواقف أو من المفاهيم والمعايير. وهذا العالم من المعاني والدلالات والعلاقات ليس متجانساً، بل هو منسوج من الفرق والاختلاف، قائم على الوصل والفصل، ولا يخلو من التعدد والتعارض، في المرجعيات والمشروعات، كالتناقض قديماً بين المأمون وابن حنبل، أو بين الفارابي والغزالي، أو بين ابن رشد وفقهاء عصره، أو بينه وبين ابن عربي.. أو كالتناقض حديثاً بين محمد عبده وعمائم عصره، أو بين طه حسن ومشايخ الأزهر، أو بين حسن حنفي ويحيى إسماعيل، أو بين جلال أمين وجابر عصفور، أو بين محمود أمين العالم والسيد ياسين، أو بين حكمتيار وحركة طالبان.

وحتى لا نغرق في التهويمات حول معنى الثقافة، أرى أن الثقافة تتجلى في النهاية في النصوص والخطابات، أو في المؤسسات والمشروعات، أو في التصرفات والممارسات. فإذا كان المقصود بها النصوص فلا خشية عليها من شيء، إذ هي روائع وآثار باقية، لا أحد سيقضي عليها، وإنما هي تشكل

رأسمالاً رمزياً علينا أن نحسن صرفه وتحويله إلى قيم معرفية وجمالية، في ضوء الخبرات الوجودية والرهانات على المساهمة في صناعة الأحداث والأفكار على الساحة الدولية.

أما إذا كان المقصود بالهوية الثقافية تلك المنظومات العقائدية للأحزاب الإسلامية التي تمارس وصايتها على الحقيقة والشريعة، إرهاباً واستئصالاً كما في الجزائر ومصر، أو إعادة النساء إلى الحُجرات والحجاب بعد مائة عام من السفور والحرية كما في أفغانستان، أو اتهام كل مخالف للرأي بالعمالة كما يحصل في إيران، أو رفع المصاحف والتهديد بسلاح الردة كما حصل مؤخراً حول قضية الزواج المدني في لبنان، من قِبل المؤسسات الدينية التي تريد التسلط على الأرواح والأجساد، إذا كان المقصود ذلك، فإن أنفع وأفضل ما تفعله العولمة، حيث سيادة السوق ومعايير الانتقال للنقود والأفكار والمعلومات والناس، هو فسح المجال لتفكيك تلك الهويات المتحجرة، وعلى نحو يسهم في كسر النرجسية الثقافية وتبديد الأوهام المتعلقة بنقاء الأصل وصفاء الهوية ووحدانية العقيدة. وإذا كانت تقنية المعلومات تتيح الاتصال بين البشر على أسس جديدة، يتداخل فيها المحلي والكوني، فالأمل أن ينشأ مجال عالمي، تنكسر فيه ثنائية الأنا والآخر، ويعاد النظر في مفاهيم «النحن» و«الهُم»، وتتصدع الحدود الثابتة بين الهويات المغلقة، بحيث يُرى المختلف في كل مكان، بقدر ما يصبح المكان عالمياً والزمن كوكبياً، أي بقدر ما تصبح الأمكنة المحلية موضعاً للانكشاف ونقطةً للاتصال في كل وقت وفي كل آن. وتلك هي فضيلة العولمة: تحول الهويات عن كونها معسكرات عقائدية أو متاريس عنصرية أو حروباً أصولية مقدسة، لتصبح موضعاً للتغير والتبدل، أو بيئة للتلاقح والتفاعل، أو مجالاً لالتقاء الغريب والمختلف. وحده الفرد المبدع المتفرد في أحديته هو الكوني. وحده المختلف يلتقي مع المختلف بصورة خلاقة. وأما المتماثلان تمام التماثل، فإنهما يستبعدان بعضهما البعض، بقدر ما يريد الواحد للآخر أن يكون نسخة عنه أو آلةً له.

وأما إذا كان المقصود بالهوية الثقافية، الاتجاهات الإيديولوجية المسيطرة في الثقافة العربية، من قومية وإسلامية أو ماركسية وليبرالية، فإن هذه التيارات قد وصلت إلى مأزقها، بعد انهيار مشروعاتها الفكرية في مهامها المتعددة،

حيث سلّم القيم ومعايير الجمال، أو من حيث وسائل المعرفة ومصادر الثروة، أو من حيث نظام المعنى وعلاقات السيطرة. ولن تجدي المحافظة هنا، سوى فقدان ما نريد المحافظة عليه أو خَضْد الأوهام والمفارقات والفضائح. الأجدى أن نفكر بلغة الفهم ومنطق الخلق والإنتاج، لإعادة ابتكار هويتنا من جديد، وعلى نحو نعيد فيه تشكيل إنسانيتنا. فالأنسية الكلاسيكية، القديمة أو الحديثة، باتت عاجزة عن قراءة التحولات ومواجهة التحديات. مما يعني الحاجة إلى شكل أنسي جديد، تجترح معه إمكانيات جديدة، سواء لمواجهة الأخطار والحد من النزاعات، أو لتحسين شروط الحياة، أو لتوسيع مجالات التواصل والتضامن بين البشر. وتلك مهمة العاملين في ميادين الفكر والمعرفة: ليس اللعن أو الرجم، ولا التسبيح أو التعظيم، بل إعادة التفكير في نظام الفكر وقيمه ونتاجاته، بغية تركيب العالم من جديد. وهي مهمة تحتاج إلى سياسة فكرية جديدة، تتعامل مع الأفكار لا كأصول ونماذج، ولا كأقانيم أو مقدسات، بل بوصفها «شبكات تحويلية» نتغير بها ونغيرها، بقدر ما ننسج علاقات مغايرة مع الواقع والحدث. وما يحدث على مستوى العالم الذي يتعولم، اليوم، ليس جحيماً ولا فردوساً، وإنما هو إعادة خلق للأشياء التي لن تعود كما كانت عليه، مع ظاهرة العولمة. فلنقرأ الحدث، لكي نساهم في عملية الخلق، بما يؤدي إلى توسيع آفاق الوجود وإثراء إمكانات الحياة.

مراجع

1 ـ محمد عابد الجابري، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات، مجلة «المستقبل العربي»، شباط 1998.

2 ـ السيد يسين، في مفهوم العولمة، مجلة «المستقبل العربي»، المصدر السابق.

3 ـ صادق جلال العظم، ما هي العولمة؟ مجلة «الطريق» العدد الرابع، 1997.

4 ـ ريجيس دوبريه، محاضرات في علم الأعلام العام، الميديولوجيا، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت حداد، دار الطليعة، بيروت، 1996.

5 ـ جابر عصفور، آفاق العصر، دار المدى، دمشق، 1997.

6 ـ بيل غيتس، المعلوماتية بعد الإنترنت، طريق المستقبل، ترجمة عبد السلام رضوان، عالم المعرفة، العدد 231، آذار 1998.

7 ـ بيار بورديو

أ ـ عقول عملية، القسم الرابع، ولادة الحقل البيروقراطي، منشورات سوي، باريس، 1994.

ب ـ ماهية الليبرالية الجديدة، صحيفة «لوموند ديبلوماتيك»، آذار 1998.

8 ـ بول فيريليو

أ ـ السرعة والحرب والفيديو، المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire) العدد 337، تشرين الثاني 1995.

ب ـ عالم في غاية الانكشاف، «لوموند ديبلوماتيك»، آب 1997.

ج ـ العين للعين، أو انهيار الصور، «لوموند ديبلوماتيك»، آذار 1998.

9 ـ جويل دي روسناي، فرنسا والعالم السبراني، «لوموند ديبلوماتيك»، آب 1997.

10 ـ إنياسيو رامونيه

أ ـ جغرافية الفوضى، منشورات غاليليه، 1997 وهو كتاب حول العولمة والثقافة السبرانية والفوضى الديموقراطية.

ب ـ تحولات العالم، افتتاحية «لوموند ديبلوماتيك»، تشرين الأول، 1997.

ج ـ فساد المثال الديموقراطي، «لوموند ديبلوماتيك»، أيار 1997.

11 ـ ميخائيل وولزر، ما بعد الحداثة، المجلة الأدبية الفرنسية، العدد 363، آذار 1998.

12 ـ إيف ميشو، الهويات المرنة، مجلة «الثقافة العالمية»، آب 1997.

الهوية بين الأسلمة والأنسنة والعولمة
نقد الرؤية الإسلامية فقهاً وفلسفة

مقولة خارقة

ما زالت مقولة العولمة تفعل فعلها وتترك أصداءها في الأوساط الفكرية وعلى الساحات الثقافية، سواء في العالم الغربي حيث وُلدت وأطلقت، أو عندنا في لبنان والعالم العربي، حيث يجري تداولها وتتوالى ردود الفعل عليها، من قبل المثقفين والكتاب، إن على سبيل السلب رجماً ولعناً، أو على سبيل الايجاب حمداً وتسبيحاً، أو على سبيل الفهم والتشخيص، شرحاً للمفردة وتحليلاً للظاهرة. وهذا شأن كل مقولة خارقة أو استثنائية، إنها تفتح باب الكلام وتصبح مثار الاهتمام، بقدر ما تستدعي من التفاسير والقراءات أو بقدر ما تخلق من الأمداء والمساحات.

وإذا كنتُ قد تطرقت إلى مسألة العولمة في غير موضع ومن غير وجه، فإني سأتناولها هنا من حيث علاقتها بالرؤية الإسلامية، بقدر ما أتناولها من حيث علاقتها بالعالمية والنزعة الإنسانية. ذلك أن الكثيرين من الدعاة والباحثين، الذين ينتقدون العولمة والثقافة الغربية، إنما يفعلون ذلك، في سياق دعوتهم إلى أنسنة العولمة[1]، أو إلى رَوْحنة الغرب،، من خلال الرؤية

---

(1) أشير إلى أن العبارات الآتية: فردية الإنسان، المحو الكامل للثقافات، توفير المتع المادية وإشباع اللذة، فرض الرؤية الغربية للأسرة والمرأة والعلاقات الجنسية، عولمة إنسانية راسخة في صميم الإيمان الديني، أنسنة العولمة، عولمة البر والتقوى، رؤية إنسانية للعالم، تحرير البشرية على أساس النظرة الإسلامية للعالم، تخلف الاجتهاد وروح الإبداع، مبدأ الروحنة والقيم الإنسانية، القوة الروحية للحضارة الإسلامية، العالمية هي احترام الآخر وفقاً لمبدأ التعارف القرآني، كلها مقولات وشعارات وردت في مقالة الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي في لبنان، حول

الإنسانية للعالم أو من خلال القوة الروحية للإسلام، بل إن منهم من يدعو إلى استبدال العولمة القائمة، بعولمة الإسلام النابعة من رسالته الإنسانية ذات العالمية الفريدة[2].

والسؤال الذي يقفز إلى الذهن هنا: هل نحن حقاً أصحاب رؤية إنسانية، أو على الأقل هل نحن قادرون على أنسنة الغرب الذي نتهم رؤاه ونماذجه ومقاصده وممارساته بالمادية والعنصرية والبربرية أو بالتصحر والتدمير والشر المحض، أم أن دعوانا هي مجرد شائعة فكرية لا معادل لها لا في النصوص ولا في الواقع؟ وبسؤال أقرب إلى مفهومه: هل نحن مؤهلون لإلقاء دروس في الإنسانية على الغرب أم أننا نحن الذين يجدر بنا أن نتعلم منه ونفيد من تجاربه وإنجازاته؟

لنفحص دعوى الأنسنة والروحنة، بإحالتها إلى المعايشات الوجودية والتجارب الحية. والمجالات كثيرة، من الأمن الغذائي إلى صناعة الحرب، ومن فقه المرأة إلى العلاقة بين الطوائف والمذاهب، ومن نزعة الاستئثار والانفراد إلى مشاريع الوحدة وأعمال التوحيد، ومن آليات التفكير ومنطق

الإسلام والعولمة، والمنشورة في جريدة «النهار» البيروتية على أربع حلقات بتاريخ 8 و9 و10 و11 تموز 1998.

(2) أشير أيضاً إلى أن العبارات الآتية: رسالة الحضارة الإسلامية ذات العالمية الفريدة للإنسانية، عولمة ما قبل التاريخ، عولمة العصر الإسلامي، عولمة التصحر والشر، عولمة التصفية الروحية، الردة الروحية، المافية الروحية والمادية، الماضي مجرد محاولة فاشلة في تحقيق القيم الثورية للإسلام، ما تحقق في التاريخ الإسلامي كان منافياً لطبيعة رسالته، الإسلام مثال أعلى لم يتحقق، المثال الإسلامي غاية للتحقيق في المستقبل، سيادة الإنسان على الكون والعمران، إنقاذ الكون والعالم عل أساس الروحانية الإسلامية، القيادة الاستخلافية والرسالة التوحيدية الخاتمة، تصفية الحساب مع الماضي الأهلي، تحرير الإنسان العربي والمسلم شروطه موجودة في المشاريع الإصلاحية لدى ابن تيمية وابن خلدون. . . كلها مقولات وشعارات وردت في ثلاثة دراسات للدكتور أبو يعرب المرزوقي الذي هو داعية ومفكر إسلامي، وأستاذ للفلسفة في جامعة تونس الأولى هي: ما البديل من العولمة المافوية، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، العدد 104 ـ 105، ربيع 1998؛ والثانية بعنوان، الروحانية الاستخلافية، خصائصها وشروطها، مجلة «إسلامية المعرفة» السنة الرابعة، العدد الثالث عشر، صيف 1998؛ والثالثة بعنوان، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، مجلة دراسات عربية، العدد 7/8 السنة الرابعة والثلاثون، أيار/حزيران 1998.

المعنى إلى إدارة الدول وسوس الأهواء، ومن ممارسة الهوية والخصوصية إلى طريقة التعاطي مع الآخر والمختلف، ومن الرؤية إلى الحقيقة والواقع إلى معاملات الحقوق وأنظمة المصالح... كلها ميادين ومجالات تصلح أن نستمد منها الأمثلة والشواهد على إنسانيتنا التي نتباهى بها ونريد للغرب أن يتحرر بها من ماديته وفردانيته أو من توحشه وبربريته.

شريعة المتعة

ولنبدأ بقضية المرأة. فنحن نهاجم المؤتمرات والندوات العالمية التي تهتم بحقوق المرأة، بحجة أن قوى العولمة تحاول أن «تفرض علينا» رؤيتها ومعاييرها للأسرة والتربية أو للمرأة والعلاقات الجنسية. وفي المقابل نحن ندافع عن فقه المرأة السائد، لمواجهة المحاولات الرامية إلى تغيير المعادلة القائمة، بغية إعادة توزيع الأولويات والسلطات والأنصبة. مع أن الأمر الممكن، والمثمر، على الصعيد الإنساني، هو أن نعمل على تفكيك نماذجنا في الرؤية والتأويل وعلى إعادة النظر في المبادىء التي نعتمدها في التقييم والتصنيف، وذلك لتحرير الفقه من معجمه الذي لا يأتلف مع الرؤية الإنسانية الحديثة. فنحن نعلم أن مصطلحات كالنفقة والمتعة والمهر والأجر والهجر أو الضرب، وسوى ذلك من المفردات الشرعية التي تنظم العلاقة بين المرأة والرجل، إنما تعود إلى العصر المملوكي والمجتمع الأبوي البطريركي.

وهكذا نحن ننتقد الرؤية الغربية ونهاجم العولمة بوصفها أمركة العالم، مع أننا نعلم أن الرجل في الولايات المتحدة، إذا أراد أن يطلّق زوجته، يحق لها نصف ثروته، أو بالعكس، وذلك بحكم مبدأ الشراكة الكاملة بينهما في الحياة الزوجية. أما عندنا فباستطاعة الرجل أن يأتي بضرة لزوجته تحيل حياتها إلى جحيم، أو أن يطلّقها، بعد أن يدفع لها المستحق من المهر المؤجل، الذي هو أشبه بالأجر الذي يُعطى للعامل أو للأجير، عند صرفه من الخدمة.

وثمة شاهد آخر في هذا الخصوص، ما زالت وقائعهُ ماثلةً في الأذهان: لقد ثارت ثائرتنا في لبنان ضد مشروع الزواج المدني، الاختياري، دفاعاً عن سلطاتنا ووصايتنا على العقول والأجساد. مع أنه كان بإمكان أهل الفقه والشريعة «السمحاء» أن يعلنوا على الملأ: هذه طريقتنا للزواج، لمن أراد أن يأخذ بها. ومن لم يرد فله حريته وخياره، من دون تشنج أو تعصب أو تهديد

برفع سلاح الردة والتكفير، وهي مصطلحات قديمة تذكّر بعقلية محاكم التفتيش، ولا تأتلف مع إنسانية الإنسان في نهاية هذا القرن. وهكذا فنحن لا نرضى للفرد، الذي هو مواطن في دولة، أن يختار الأنظمة والسلطات التي يريد الرجوع إليها، بل نريد أن نمتلك عليه أمره ونصادر تفكيره وقراره. وبالرغم من ذلك فنحن ندعو إلى أنسنة العالم، مع أن الأولى هو العمل على أنسنة الرؤية الفقهية لتحرير الفقه من آثار العبودية.

مجتمع الفاقة

والحديث عن المرأة يقود إلى الحديث عن المتع. نحن نتهم الحضارة الغربية بأنها لم تقدم للبشرية سوى «توفير المتع المادية». مع أن بعض أهل الإسلام، هم أهل متعة، وعلى رؤوس الأشهاد. والمتعة هذه العادة الجنسية المشبوهة التي حرّمها عمر بن الخطاب وعاقب على ممارستها، منذ أربعة عشر قرناً، يتمسك بها بعضنا ويروج لممارستها ويدافع عنها، من على الشاشات، مع أنها طعن لكرامة المرأة، بقدر ما تعامل بموجبها كجسد قابل للإيجار أو كآلة للاستمتاع لا غير.

والكلام على المتعة وإشباع اللذة، يفضي إلى الكلام على المجاعة التي تجتاح بعض مناطق العالم الإسلامي لكي تتهدّد أمنه الغذائي. نحن نتهم الغرب بأنه لا يعمل إلا على تنمية الوسائل الآيلة إلى «إشباع اللذة»، فيما ننسى أن أهم المشاكل التي تعاني منها أكثر المجتمعات العربية أو الإسلامية هي تأمين الضروري من الغذاء والكساء والسكن لعشرات الملايين من الناس. والشواهد صارخة فاضحة. ثمة أطفال يموتون جوعاً في السودان أمام أهلهم الخائري القوى العاجزين عن دفنهم بعد أن هدّهم الجوع الكافر نفسه. هذا في حين أن الكثيرين من الناس، عندنا، مشغولون بالبحث عن نظام للحمية يقيهم من أضرار التخمة. ولا شك أنه لو كان الذين تُستَلْهَم مواقفهم الإنسانية وزهدهم أو إنصافهم كالمسيح وعلي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وأبي ذر الغفاري أو عمر بن عبد العزيز، لامتنعوا على الأقل عن التباري في حضور المآدب العامة، وأوقفوا التسابق بين أهل الطوائف والمذاهب، على بناء الصوامع والجوامع، للاهتمام بأمر الجياع، إذ لا يُعقل من وجهة النظر الإنسانية، التي تقضي بالأخوة بين بني آدم، أن يعيش البعض عيشة البحبوحة

فيما غيرهم على حافة الموت، أو أن تُصرف أموال على مِرفق، ولو تعلق الأمر ببناء مسجد، إذ الرفق بالإنسان بل بالحيوان، هو أَوْلى وأوجب. وهكذا فإن عبادة الله، والأولى القول، عبادة الأهواء وشهوة السلطة والجاه، تصرفنا عن ممارسة واجباتنا الإنسانية.

ولذا لا يجدي نفعاً أن نطالب بأنسنة الحضارة الغربية أو أن نتحدث عن روحية حضارتنا، فالأولى أن نعمل على أنسنة صلاتنا الاجتماعية، لا بالعودة إلى الأشكال القديمة، بل بابتكار صيغ جديدة للتعاضد والتضامن. لقد ابتكر الغربيون فكرة «التوأمة» لإيجاد حلول تخفف من وطأة الفقر والمجاعات. فما الذي ابتكرناه نحن في هذا المجال؟ هذا هو الرهان: أن نجترح أساليب ومبادرات جديدة للدعم والتضامن. أما أن نؤكد على القيم المعنوية والروحانية، لا غير، فتلك عملة قديمة تحتاج إلى من يقوم بصرفها وتحويلها إلى مبادرات خلاقة، للمساهمة في حل مشكلة الأمن الغذائي.

صناعة الموت

والكلام على الأمن الغذائي ينقلنا إلى الكلام على الأمن العسكري. نحن نتهم الغرب ونموذجه، بتوليد الدمار والخراب، لكي ندافع عن أصالة رؤيتنا وإنسانية نموذجنا. مع أنه لو نظرنا في أحوالنا، لوجدنا أن صناعة الموت هي حِرفتنا. فنحن لا نحسن سوى تدمير أنفسنا، تارة باسم القومية، وتارة باسم الإسلام، على ما تشهد، وما تزال، بعض غزواتنا وحروبنا وممارساتنا الإرهابية ومذابحنا الجماعية في غير بلد عربي وعلى غير ساحة إسلامية. ومن الشواهد الصارخة في هذا الخصوص، أن الكثيرين من إخوتنا وأبنائنا، ينفرون من ثقافتهم ومجتمعاتهم وشرائعهم، نحو البلدان الغربية طمعاً بإيجاد فرص للعمل، أو انجذاباً إلى نمط العيش، على ما تشهد ظاهرة الهجرة غير المشروعة، إلى البلدان الأوروبية. إنه الفرار من جحيم الذات ونموذجها الروحاني، إلى جنّة الآخر، مع العلم مسبقاً بالأخطار والمهالك. وهكذا فإن نرجسيتنا الثقافية، تدفعنا دوماً إلى ممارسة الأستذة على الغرب لتذكيره ونصحه، فيما يتعلق بالشأن الروحاني والنزعة الإنسانية، فيما هي تجعلنا ننسى أن إنسانيتنا تولد الفقر والتفاوت والاستبداد، بقدر ما تولد النزاع والعنف والاختلاف الوحشي، وكأننا في ذلك لا نرى وسط الرؤية نفسها.

عقلية الانفراد

ولذلك صلة وثيقة بإشكالية الفردية والجماعية. نحن نعتبر أن الحداثة الغربية تقوم على «فردية الإنسان»، لكي تغلب حرية الفرد ونموه وسعادته على حساب «الواجبات والالتزامات» تجاه الغير والمجتمع. بهذا نُؤَوّل الفردية والحرية، بما يتطابق مع رؤيتنا الاستبعادية أو العدوانية تجاه الغرب وثقافته، أي بصورة تَؤُول إلى حجب الواقع والقفز فوق الحقائق. ذلك أنه لا فرد ينمو أو يزدهر إلا في مجتمع نام ومزدهر. من هنا فإن حرية الفرد واستقلاليته ونموه، لا تعني أن بوسعه أن يحيا أو يعمل خارج أطر المجتمع ومؤسساته، بقدر ما تعني تحرر الفرد، داخل المجتمع والدولة، من القيود التي تصادر حرية التفكير والتعبير، أو تحرره من التصنيفات المسبقة والجاهزة التي تعيّن له هويته بصورة حاسمة ونهائية أو بصورة عنصرية مغلقة. لا يعني ذلك أن الفرد يمارس حريته في المجتمعات الغربية بصورة كاملة ومثالية. فذلك وهم كبير، لأن الفرد يصنع حريته، بقدر ما يصنع سلطته، عبر ممارسته لفاعليته وتأثيره في بيئته وعلى مسرح وجوده. وإنما المقصود أن العمل في الغرب «إنجاز جماعي وفعل عقلاني»، كما لاحظ ذلك مفكر قومي عريق هو الدكتور قسطنطين زريق الذي لم يشغله نقد الغرب أو ممارسة الأستذة عليه، إنسانياً أو حضارياً، عن نقد أحوالنا الوجودية وأوضاعنا الاجتماعية التي تعاني من آفات كثيرة، من أبرزها غلبة الفردية والشخصانية في العمل والقرار والتصرف، مع أننا ندعي بأننا أهل شورى وإجماع.

الاصطفاء والنرجسية

والعمل المؤسسي أو الإنجاز الجماعي الخلاق، بوصفه ثمرة إبداع الفرد الحر والمتفرد، لا الفرد المستبد أو المنفرد، إنما يجسد طريقة معينة في ممارسة الهوية. فالغربي يمارس هويته بصورة متحركة، مرنة، مفتوحة على الغير، خصوصاً في هذا العصر، حيث تُخلق شروطٌ لعولمة الذات بتشكيل جماعات عالمية وإنسان عالمي. يتمثل في ذلك في الخبراء والعلماء ورجال الأعمال المتحركين، كما يتمثل في الشركات المتعددة الجنسية وفي الهيئات العالمية الآخذة في الازدياد والانتشار. ولعل أقرب وأحدث مِثال، على

تشكل مثل هذا الواقع الذي يخترق الحدود بين الدول والأمم ويكسر النرجسية الثقافية والفاشية القومية، هو تعليق الرئيس الفرنسي جاك شيراك على فوز الفريق الفرنسي في كأس العالم لكرة القدم، لعام 1998، إذ قال بما معناه: لقد انتصر الفريق المتعدد الألوان والأعراق، إشارة إلى أن الفريق يتألف من لاعبين تختلف جنسياتهم وألوانهم وأوطانهم، إذ فيهم، بالإضافة إلى الفرنسي الأصلي، الإفريقي والعربي... وكأنّ الرئيس الفرنسي كان يترجم، بقوله، الآية القرآنية حول اختلاف الألوان والألسنة. وهذا ما يفعله من جهته مفكر وعالم اجتماع كبير، هو بيار بورديو الذي يقف إلى جانب حركة المهمشين والمستبعدين في المجتمع الفرنسي، من المقيمين والمهاجرين على حد سواء.

مشكلات ميتة

وضع العلاقات في الداخل ليس بأفضل: فمع أننا نتباهى بمبدأ التعارف القرآني، ومع أننا ندعو إلى أن يعترف الواحد بالآخر، كما يريد أن يمارس إيمانيته أو مذهبيته، سواء في النطاق المسيحي أو في النطاق الإسلامي، فإننا مع ذلك لم ننجح في خلع الطابع الإنساني أو الأخوي، على العلاقات بين الطوائف والمذاهب، إذ ما تزال هذه العلاقات تقوم على الاستبعاد، بحكم عقلية الاصطفاء وأحادية الحقيقة، على ما تشهد على ذلك أمهات الكتب والأصول من النصوص لدى كل طائفة وفرقة.

وهكذا ففي الغرب تنشأ الآن هويات مركبة أو عملات موحدة تعود لأكثر من أمة أو دولة، وبصورة يجري فيها تجاوز المستوى الوطني للدول نحو مستوى أوسع، إقليمي أو عالمي، على ما تقتضي ذلك مواجهة الأزمات والمساهمة في صناعة العالم الذي باتت فيه المصالح والمصائر متشابكة، سواء في مسألة النمو أو في مسألة الأمن. وذلك محتاج إلى فكر تركيبي تواصلي يتعاطى مع الأمور بديناميكية خلاقة ومنهجية فعالة، بقدر ما يحتاج إلى منطق تحويلي توليدي، يتيح، بالاشتغال الدائم على المعطيات من عقليات ورغبات أو من سلطات ومؤسسات، تغيير مبنى الواقع وتشكيلات الاجتماع، عبر صناعة الذات وإعادة تشكيل الهويات وبصورة تسفر عن ابتكار الجديد، الخصب والناجع أو الملائم، من المفاهيم والصيغ أو من النظم والقواعد.

مقابل ذلك يقيم الناس عندنا في قوقعة هوياتهم الدينية أو المذهبية أو القومية، بدليل أن الكثرين منهم ما زالوا مشغولين بمسألة الخلافة والمشروعية التي أثيرت منذ أربعة عشر قرناً، لمعرفة من كان أحق بالخلافة. واليوم وبعد أن تداخلت الأمم وتشابكت المصائر، ما زال بعضنا مشغولاً بمعرفة ما إذا كان الفينيقيون هم عرب أم غير عرب، وسوى ذلك من المشكلات التي تدل على أننا ننشغل بقضايا عقيمة، ونهتم بحقوق الموتى أكثر مما نهتم بحقوق الأحياء... مثل هذه العقلية المغلقة والمشدودة إلى الوراء، هي التي تفسر فشل مساعي التوحيد، بقدر ما تفسر ما حصل من تراجع أو تعثر في مشاريع النهوض والإصلاح أو في محاولات التحديث والتغيير، بالشكل الذي يتيح لنا أن نكون مشاركين خلاقين ومنتجين في مسيرة الحضارة القائمة.

والعلة ليست دوماً في الخارج. إنها بالأحرى كامنة داخل العقول، أي في بنية الثقافة ومنطق الفكر. ولو بدأنا بأبسط أفعال الثقافة والمعرفة، التي هي القراءة، لوجدنا أن أكثر الكتب رواجاً عندنا، هي كتب السحر والتنجيم؛ تليها الكتب الفضائحية التي تتناول الممارسات الجنسية بصورة خلاعية مبتذلة؛ ثم الكتب الايديولوجية النضالية، التي تدغدغ العواطف أو تثير روح الثأر والانتقام، ومثالاتها كتب روجيه غارودي الأخيرة، القائمة على امتداح الرؤية الإسلامية والتهجم على الرؤية الغربية. مثل هذه الكتب تعزز النرجسية العقائدية، لدى المسلمين، بقدر ما تجعلهم يتمسكون بنماذجهم أو يتعبدون لأسمائهم وأصولهم، فينشغلون بأسئلة ومشكلات وقضايا، قديمة، ميتة أو زائفة، ويتركون للغير أن يفكر بصورة خلاقة ومثمرة، في كل ما يحدث في هذا العالم. هذه هي أصناف الكتب الأكثر مبيعاً. أما الكتب الأقل مبيعاً، فهي الكتب الأدبية والفلسفية والعلمية التي تغني التجربة الإنسانية وتوسع حقل الإمكان أمام قرائها سواء في اللغة والعبارة، أو في المعرفة والخبرة، أو في الفهم والدراية، مما يعني أن علينا أنسنة علاقتنا بالقراءة، بحيث نُقبل على قراءة إبداعات الفكر وتجليات الروح، إذا شئنا استخدام مثل هذه «الكلمة» التي تتصل بعلاقة الإنسان بالمعنى والقيمة وكيفية إدارته لشؤونه الرمزية.

والكلام على القراءة يفتح الباب للكلام على آليات التفكير. فكيف نفكر نحن في القضايا المتداولة والمشكلات المطروحة؟ وكيف نتعامل مع

الأحداث الطارئة والوقائع المستجدة؟

منطق المدافعة

إذا فحصنا ممارساتنا الفكرية نجد في الأعم والأغلب، أننا نفكر بمنطق المحافظة والمدافعة، لا بلغة المفهوم ومنطق الحدث، بمعنى أن أفكارنا هي ردات فعل تُمليها العقلية الايديولوجية والمواقف النضالية، أكثر مما هي تحليل للواقع من أجل الانخراط في صناعة الحاضر والمراهنة على ما يمكن أن يحدث في المستقبل. هذه الآلية الفكرية الدفاعية، التي فرضتها المواجهة مع الحضارة الغربية، المتفوقة والغازية، ما زالت تتحكم بالفكر منذ الأفغاني ومحمد عبده. وهي تقوم إما على إنكار ما حققه الغربيون من الإنجازات الفكرية، بضرب من التجنيس للأفكار والمفاهيم تمليه المحافظة على التراث والاعتصام بالأصول؛ أو تقوم على الاستيلاء على الأفكار المنتجة في الغرب ونسبتها إلى الذات بنوع من الإسقاط الفكري تمليه النرجسية الثقافية والعقائدية.

هذا ما حصل، فعلاً، لدى غالبية المفكرين والباحثين الإسلاميين منذ عصر النهضة حتى هذا العصر، عصر الإعلام والعولمة. فإذا قيل، مثلاً، بأن الحضارة الغربية تقوم على العقل أو تتصف بالعقلانية، كانت ردة فعلنا بأن الإسلام هو دين العقل، مع أن المبدأ والأصل في الإسلام هو الوحي لا العقل. وإذا قيل بأن الديمقراطية هي سمة المجتمعات الغربية، جاء الرد بأن الديمقراطية ليست شيئاً آخر سوى الشورى الإسلامية، مع الفارق بين الاثنتين من حيث الفضاء والمفهوم والآلية. وإذا تحدّث الغربيون عن مسألة حقوق الإنسان، نرفع الصوت عالياً، بأن هذه الحقوق هي من صميم الإسلام، مع أن العقيدة الإسلامية، شأنها شأن سائر العقائد، لا تخلو من الاصطفاء والاستبعاد. وإذا طرحت مسألة حرية المرأة، كان الرد أن هذه القضية ليست ذات موضوع، لأن الإسلام قد أعطى المرأة حريتها، هذا مع أن مصطلح «الحرية» كمقولة مركزية أو كمفهوم إجرائي هو من عناوين الحداثة الفكرية، فضلاً عن كون المرأة هي كائن اجتماعي من الدرجة الثانية في النظام الحقوقي الإسلامي، بل في النظام الذكوري الذي ما زال مسيطراً في أغلب المجتمعات، سواء في الشرق أو في الغرب.

وهكذا فنحن نفتش، لكل مقولة ابتكرها الغربيون، عن بديل إسلامي معادل لها أو سابق عليها أو أساس لها. ومآل ذلك نفي الأصالة والجدة، في المبتكرات الحديثة، بردها إلى أصول قديمة، أو بالبحث عن أشكالها السابقة وصورها الماضية. مثل هذه المنهجية استخدمها المستشرقون في قراءاتهم للفكر الفلسفي في الإسلام، إذ كانوا ينكرون ما ينطوي عليه هذا الفكر من الجدة والابتكار في المسائل والموضوعات، بإحالتها إلى أصولها في الثقافات القديمة، واليونانية منها بشكل خاص.

وهذا مآل البحث عن أصول الابتكارات والانجازات، في الماضي القريب أو البعيد: طمس للحقيقة هو في وجهه الآخر تغطية للعجز عن الابتكار. ذلك أن الذي يشتغل بعقلية التأصيل، بحثاً عن أصل أول أو شكل سابق لكل فكرة أو صيغة، إنما يقيس الأمور على الأصل، أي على ما سبق معرفته أو تقديره، لأخذ ما يتطابق معه أو لرد ما لا يتطابق.

ومن هذا شأنه يهتم بالمحافظة أكثر مما يهتم بالمعرفة، أي لا يهتم بقراءة الحدث وتشخيص الواقع، لسبر المجهول ومعرفة الجديد، أو لكسر الجمود وفتح المجال للتبديل والتغيير. الأمر الذي يجعل من التفكير مجرد ردات فعل غير منتجة، لا تسهم في صناعة المشهد على الصعيد الفكري، كما يتجسد ذلك، بنوع خاص، لدى الدعاة وحماة الهوية من المثقفين والباحثين القوميين أو الإسلاميين في العالم العربي. وبالطبع هذا موقف الماركسيين، على وجه العموم، من ماركس ونصوصه. فهم أصوليون تراجعيون، بمعنى أنهم يعتبرون أن المقياس والمعيار، هو ما قاله ماركس أو فعله؛ فما تطابق معه أخذوه وما كان غير مطابق ردوه واستبعدوه.

الالتفاف على الحقيقة

وهذا هو الآن شأن الدعاة، على اختلاف اتجاهاتهم، من العولمة، مفردةً وظاهرة. إنهم يتعاملون معها تعاملاً إيديولوجياً نضالياً يتمثل في عدد من المواقف: الموقف الأول يقوم على رفض العولمة بوصفها غزواً ثقافياً أو استعماراً جديداً يجسد سيطرة الولايات المتحدة على العالم؛ الموقف الثاني قوامه الالتفاف على الحقيقة للقول بأن العولمة بوصفها «نزعة إنسانية تبادلية»، هي من «صميم الإيمان الديني والقيم الإسلامية». ويبلغ الإسقاط عند

أصحاب هذا الموقف مداه، بالكلام على «عولمة إسلامية» مارسها المسلمون في عصر سيادتهم يعتبرونها عولمة إثراء وصلاح، قياساً على العولمة الحالية التي هي برأيهم عولمة إفقار وفساد. أما الموقف الثالث، والذي يتصل بالموقف السابق، فقوامه النكوص إلى الوراء للعودة إلى العالمية الآفلة، سواء بشكلها الإسلامي القديم أو بشكلها الغربي الحديث. وأصحاب هذا الموقف يدعون إلى تقويض العولمة القائمة، برأيهم، على النفي والنهب والتصحر والبربرية والتصفية الجسدية أو الروحية للآخر، لاستبدالها بالعالمية التي هي، برأيهم، ذات نزعة إنسانية جامعة تقوم على مراعاة التنوع والاختلاف بين البشر، وتجسد ما لدى الإنسان من القيم الروحانية والمُثل الأخلاقية، على ما نجد لدى مناهضي العولمة من المثقفين العرب والإسلاميين. وهذا هو أيضاً موقف بعض المثقفين الغربيين خصوصاً الفرنسيين: لقد باتوا شركاء لنا في الشكوى من غزو العولمة والأمركة. ثمة موقف رابع يدعو أصحابه إلى الدخول في العولمة الحالية، ولكن بقصد أنسنتها، أي لإعطائها وجهها الإنساني أو لمدّها بأبعادها الروحية والمثالية. وهذا الموقف يبلغ أقصاه لدى المتطرفين من الإسلاميين، الذين تزين لهم نرجسيتهم الدينية، القول بأنهم يملكون الحلول لمعالجة المشكلات التي يتخبط فيها الإنسان المعاصر. والأجوبة موجودة برأيهم لدى الإسلام الذي هو كفيل برؤيته الإنسانية وقوته المعنوية الروحانية ورسالته التوحيدية الاستخلافية تحرير البشرية جمعاء، من آفاتها وعللها، أو من مشكلاتها وأزماتها. إنه التهوين والتهويم والتهويل، الذي يجعلهم يعتقدون بأن «إنقاذ العالم» وخلاص المسلمين ونهضة العرب، كلها مرهونة بالعودة إلى تجربة السلف ونماذجها في الحضارة والعمران أوفي القيادة والاستخلاف، لتحقيق ما لم ينجح المسلمون في تحقيقه طوال التاريخ الإسلامي.

وهكذا نحن إزاء مواقف يتداخل فيها الرفض والالتفاف والنكوص والنرجسية، هي مجرد ردات فعل على العولمة تقرأ الظاهرة قراءة عقيمة، بقدر ما يقفز أصحابها فوق التحولات التي يشهدها العالم في الأفكار والوقائع، من نماذج الرؤية إلى أنماط العيش، ومن سلم القيم إلى منظومات التواصل.

أما القراءة الخصبة فهي تقوم على النظر إلى ما يولّده من الحدث من الجدة، أو إلى ما يفتحه من الإمكانات الواسعة. على هذا النحو يتعامل أهل الفكر مع العولمة: إنهم لا يتخذون منها موقفاً إيديولجياً مسبقاً، قبل الشرح والتحليل أو قبل التشريح والتفكيك. بذلك لا تعود العولمة موضعاً للهجاء أو محلاً للثناء، كما لا تعود مجالاً لممارسة الأستذة وإلقاء الدروس على الغير، بل تتحول إلى حقل للدرس والتنقيب أو إلى دافع من أجل الفهم والتدبير، أي تتحون إلى مجال لابتكار المفاهيم والصيغ والأساليب التي تتيح قراءة التحولات العالمية وتشخيص المشكلات الراهنة. والمثالات على ذلك كثيرة:

لنأخذ مصطلح «عمال المعرفة» الذي جرى ابتكاره لفهم الثورة المعلوماتية. هذا المفهوم الجديد يردم الهوة بين النخبة والعامة أي بين أهل العمل الفكري والعمل اليدوي، وبصورة تنطوي على قدر من الأنسنة للعلاقات بين المراتب والشرائح الاجتماعية. هذا أيضاً شأن مصطلح «الطوائف السبرانية»، إنه مفهوم جديد يتيح قراءة التحولات التي طرأت على علاقات التجاور الإنساني والتواصل المجتمعي بفعل الحواسيب وشبكات الاتصال الالكترونية. وفي مثال ثالث، نجد أن مصطلح «نهاية الجغرافيا»، الذي نحته بول ڤيريليو، يتيح لنا قراءة التغير الذي طرأ على العلاقة بين الزمان والمكان، بعد أن تحولت الأرض إلى قرية إعلامية صغيرة. وأخيراً، هذا شأن علم الوسائط، أو الميدياء. إنه فرع معرفي جديد أنشأه ريجيس دوبريه، بقراءته للتغيرات الهامة التي أحدَثها نشوء المجال التلفزيوني والمجتمع الإعلامي. مع العلم أن دوبريه وفيريليو ليسا من أنصار العولمة، بل هما من نقادها، ولكنهما لا ينتقدانها على سبيل النفي والإلغاء، بل يحاولان فهم الحدث وإعادة صوغ الأسئلة والمشكلات.

هذا ما يفعله أهل العقل والذين يتعاطون مع وقائع العصر بعين الامكان ولغة المفهوم أو بمنطق التحويل والتوليد. أما عندنا فآليات المدافعة عن الذات، والمباهاة بالإنجازات القديمة، والنرجسية الثقافية، والنزعة السلفية المركبة على عقلية أصولية، كل ذلك يسوقنا إما إلى نفي الحدث بشن الهجوم على العولمة بوصفها «آلة جهنمية» للسيطرة، أو إلى تبسيط الأمور والقفز فوق الحقائق للقول بأن العولمة ليست جديدة، إذ هي عرفت منذ القدم لدى

اليونان والرومان، أو للقول بأنها نزعة إنسانية تجسد مبادىء الإسلام الداعية إلى «البر والتقوى». والذين يفعلون ذلك يخلطون بين المصطلحات والمفاهيم، بقدر ما يقفزون فوق المراحل والعصور، مع أن قيم المعرفة والحق، تملي علينا الانفتاح على ما يحدث للاعتراف بالحقائق والإفادة من الإنجازات، بصرف النظر عن هويات أصحابها، خصوصاً إذا كنا ندعو إلى تجاوز «التخلف في الاجتهاد وروح الإبداع».

وبالمقارنة مع الماضي يستبين الفرق الشاسع بين القدامى من جهة وبين المحدثين والمعاصرين. فالقدامى، من العرب والمسلمين، انفتحوا على الثقافات القديمة، فاستوعبوا معطياتها وأفادوا من إنجازاتها، وعملوا على صهرها وتوظيفها بصورة خلاقة ومثمرة، من خلال ما افتتحوه من فروع العلم والمعرفة، أو ما ابتكروه من النماذج والصيغ الحضارية، أو ما بنوه من الأنساق الفقهية والمنظومات الكلامية، على النحو الذي أتاح لهم إنتاج الواقع وصناعة الحياة وقيادة العالم على الصعيد الحضاري. ولا عجب فالماضون كان يسكنهم هوى المعرفة وعشق العلم من أي مصدر أتى، والسعي إلى لقاء أهله في أي مكان من الأرض.

غير أن العقل الفقهي المعاصر، الذي يشتغل بعقلية النموذج ومنطق التطابق مع الأصل، يعاني من تناقض فاضح بين ما يريده ويطمح إليه، وبين ما يفكر فيه ويقدر عليه. ذلك أن هذا العقل لا يصدر عن هوى المعرفة، بقدر ما هو محكوم بموقفه الايديولوجي النضالي، الأمر الذي يجعله يتعاطى مع الأحداث والقضايا، بالآليات العقيمة ذاتها، إما هروباً إلى الأمام بممارسة الأستذة على الغرب والدعوة إلى أنسنة الحضارة الغربية، أو رجوعاً إلى الوراء برفض العولمة ورجمها بوصفها مشروعاً يرمي إلى «محو الثقافة» أو إلى «التصفية الروحية» للآخر، أو بإنكار جدتها وأصالتها واعتبارها من صميم الديانة وأصول العقيدة والشريعة.

العالمية الآفلة

لا جدال بأن الحضارة الإسلامية كان لها مضامينها التبادلية وأشكالها التضامنية أو قيمها التواصلية. ولولا ذلك لما قُدِّر لها أن تنتشر وتسود ساحة العمل التاريخي على مدى قرون طوال ازدهرت فيها الأفكار والعلوم

والمعارف، بقدر ما اتسعت أسواق التبادل الاقتصادي ومجالات التواصل الإنساني. حتى على الصعيد الديني الرمزي ثمة وجه تبادلي يبرز أحياناً بالرغم من أمبريالية السلطة الغيبية، ذلك أن علاقة المؤمن بربه هي بوجه ما علاقة تبادلية، بمعنى أن العبد يتخلى عن بعض ما يرغب فيه في هذا العالم، لكي يفوز به أضعافاً مضاعفة في العالم الآخر، بحسب تجارة الإيمان. في أي حال إن التبادل هو سمة كل ثقافة، من تبادل النساء في المجتمعات البدائية إلى تبادل المعلومات في المجتمعات الإعلامية. ولكن، قبل ثورة المعلومات وانفجار تقنيات الاتصال ووسائط الإعلام، لا يُعَدّ كل تبادل عولمة، سواء تعلق الأمر بمبادلات الحضارة اليونانية، أو الإسلامية، أو حتى بمبادلات الحضارة الغربية الحديثة التي جرت على نطاق واسع لم تشهده البشرية من قبل. ذلك أن العولمة هي ثمرة الولوج في العصر الكوكبي. وهي حصيلة ثورة مركبة، تقنية وعددية، أتاحت النقل الفوري للمعطيات، بقدر ما حولت كل شيء إلى بنية رقمية، وبصورة تضاعف معها الواقع الفعلي باختلاق واقع آخر، أثيري أو اصطناعي، عبر الحواسيب والأدمغة الالكترونية، التي تتيح تشكيل ما لا يتناهى من العوالم المتخيلة، عبر تركيب النصوص العددية. وهكذا نحن إزاء حدث كوني تتغير معه خريطة العالم، بقدر ما تتغير العلاقة بالواقع نفسه، وذلك من بنية الثقافة إلى ممارسة السلطة، ومن أشكال الهوية إلى منظومات التواصل، ومن أنماط النمو إلى أشكال الصراعات والحروب.

ولا يجدي نفعاً إنكار ما يحدث بحجة أن ذلك هو غزو ثقافي، إذ ما من حضارة حية ومزدهرة، راهنة وفاعلة، إلا وتمارس قدرتها على التوسع والانتشار، عبر نتاجاتها وابتكاراتها المادية والتقنية، أو الفكرية والرمزية. بهذا المعنى ما من عالمية مارستها ثقافة أو حضارة، قديمة أو حديثة، تخلو من وجوه الغزو وآليات التسلط والاستتباع أو الاستعمار، سواء اختص الأمر بعالمية اليونان، أم بعالمية الإسلام، أم بعالمية الغرب الحديث بأنماطها المختلفة.

ومعنى المعنى أنه لا جدوى من التمييز بين عالميات سابقة، إسلامية أو غربية، هي ذات وجه إنساني، وبين العولمة السائدة، التي يصفونها بكونها عالمية أميركية ذات وجه بربري. الأجدى الانفتاح على الحدث من أجل

قراءته والمساهمة في صوغه، بابتكار المفاهيم التي نقرأ من خلالها أشكال التحول وآفاقه على سبيل الإضافة والإثراء، أو اجتراح الصيغ والمبادرات التي تفتح أمامنا الإمكان الذي يتيح لنا أن نصبح من قوى العولمة، نساهم في إدارتها وتَسْيير عملياتها.

كذلك لا جدوى من العودة إلى الوراء للبحث لدى الماضين عن حلول لمشكلاتنا المعاصرة، على ما يفعل الذين يقولون لنا إن إصلاح ما فسد من أوضاعنا، يتحقق بشكل خاص بالعودة إلى ابن تيمية وابن خلدون، إذ عندهما نجد «تشخيصاً للداء وتقديماً للدواء». فمن يفعل ذلك لا ينجز إصلاحاً ولا يحقق سبقاً أو يغير واقعاً، بل يسهم في تفاقم المشكلات واستحكام الأزمات، لأن أهل كل عصر أو مجتمع مسؤولون عن تشخيص واقعهم واستنباط الحلول لمشكلاتهم. كذلك لا جدوى من الالتفاف على الحقيقة عبر محاولات السطو على منجزات الغير لأسلمة العولمة، لأننا إذ نفعل ذلك ننكر الحقائق، بقدر ما نشهد على عجزنا عن الابتكار. فالأولى والأوجب الاعتراف بما حققه الغرب، بجهوده وقدرته الخارقة على إحداث النقلات الحضارية والتحولات التاريخية، من الإنجازات التي تحققت في جميع مجالات الحياة، والتي طال أثرها مختلف شعوب الأرض.

اثر الغرب

لا يعني ذلك، من وجه آخر، تبسيط الأمور: فالعلاقات بالغرب، متعددة الوجوه والمستويات، إذ فيها الايجابي وفيها السلبي. صحيح أنها تتم في سياق سجالي منذ صدمة الحداثة حتى صدمة العولمة. ولكن ذلك لا يعني أن نشن الهجوم على الغرب وثقافته، أو أن نستنكر موقف الذين يعترفون بحقيقة الإنجازات الغربية، وبأثرها الفعال في نهضتنا الفكرية وسيرورتنا الحضارية، بحجة أن الغرب ينكر بشيء من «عدم الإنصاف» دور العرب والمسلمين في الحضارة الغربية الحديثة. ذلك أن العلاقة بين الحضارات ليست وحيدة الجانب، وإنما هي علاقة تبادل وتفاعل، بقدر ما هي علاقة تحد ومواجهة. فنحن تأثرنا بالفكر اليوناني القديم، بقدر ما أثرنا في الفكر الغربي الحديث.

هذه حقيقة لا مراء فيها: فالغربيون قد أفادوا من الثقافة العربية

الإسلامية، وتأثروا بها أوسع الأثر، خصوصاً في حقول العلم وميادين الفكر والمعرفة، وإن أنكر الكثيرون منهم ذلك، مع أن هذه الصورة آخذة الآن في التغير، من وجهها السلبي القائم على طمس أثر الحضارة الإسلامية أو التقليل من قيمتها وأهميتها، إلى التعامل الإيجابي معها بوصفها حضارة عالمية أغنت التراث الإنساني للبشرية.

وفي أي حال إن عدم الإنصاف من جانب الغربيين، ليس مدعاة إلى إنكار الأثر الذي أحدثه التقدم الغربي في فكرنا وحياتنا، على نحو أدى إلى أن نتغير عما نحن عليه، وإنما يدعونا إلى إعادة كتابة التاريخ، ليس فقط لكي نكتشف الحقائق التي جرى طمسها، أومن أجل المدافعة والافتخار بعظمة الحضارة الإسلامية، بل من أجل تغيير الصورة وإعادة رسم الخارطة، للمساهمة في صناعة المشهد العالمي بإنتاج الوقائع المعرفية أو السياسية أو المجتمعية.

وهكذا لا مجال لإنكار أثر الغرب في وجودنا الراهن وواقعنا الماثل. والمسألة هنا تتعدى الموقف الخُلقي القاضي بإنصاف الغير، عبر الاعتراف بما حققه وأنجزه، إلى الموقف المعرفي والصعيد الوجودي، إذ هي تتصل بتحليل ما هو كائن أو تشخيص ما هو راهن، من أجل الكشف عن مواطن الضعف والقصور المتمثل في عجزنا عن ابتكار مقولات ومبادرات خارقة أو استثنائية، تمتلك وقائعيتها وتترك أثرها على الساحة العالمية. إذن يتعلق الأمر بالدرجة الأولى، ليس بالرد والنقض، بل بصناعة الذات عبر إنتاج المعرفة وبناء القدرة، بقدر ما يتعلق باعترافنا بالحقائق وانفتاحنا على الأحداث والمجريات.

وما ينبغي الاعتراف به هو أن أثر الغرب يتعدّى التقنيات والوسائل، لكي يطال المبادىء والمقاصد، مع أنه من التبسيط المخل الفصل بين المجالين النظري العلمي من جهة، والتقني العملي من جهة أخرى. فالتقنية هي تجسيد لرؤية فلسفية بقدر ما أمْسَت العلوم ذات طابع تقني. في أي حال، إن الأفكار والنظريات والمذاهب، المنتجة في الغرب (ولا أقول الغربية) قد تسللت إلى وعينا وعقولنا، والمصطلحات التي ابتكرها العلماء والفلاسفة الغربيون، قد اخترقت لغاتنا وخطاباتنا، كما هو شأن مقولات مثل الديمقراطية والعقلانية،

أو التقدم والحداثة، أو حتى «الثقافة»، فضلاً عن مقولات الجمهورية والكينونة ومفردة «المقولة» نفسها. بل هذا شأن مصطلحات، كالهوية والتراث وحرية الفرد، نستخدمها كأدوات للفهم أو كشعارات للدعوة، إنما هي من صناعة الغربيين. وبالطبع هذا شأن مقولة «الأنسنة» أو «النزعة الإنسانية». إنها ثمرة لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية دهرية. بهذا المعنى إن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة.

إنكار الحقائق

لا مراء أن فكرنا يتجدد الآن، ليس فقط من داخله، بل بتفاعله مع الفكر الغربي الذي يسكننا، من حيث نشاء أو لا نشاء، ومن حيث نعترف أو لا نعترف. وهكذا فإن خطاباتنا تشهد علينا، للغرب نفسه، إذ باتت منسوجة برؤى ومفردات وأدوات مفهومية مستفادة من فلاسفة الغرب وعلمائه. ولا ضير في ذلك. لأن الأفكار الهامة والخارقة لا جنسية لها، كما تشهد على ذلك هجرة الأفكار والنظريات والنصوص، من مقولات المعلم الأول أرسطو قديماً، إلى مقولات التنمية والأنسنة، أو العالمية والعولمة حديثاً، مروراً بمقولات ابن رشد أو فُصوص ابن عربي أو نظريات ابن خلدون في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، وكلها نتاجات فكرية عربية إسلامية، ينشغل بها أهل الفكر الآن، ويحتفون بأصحابها، في العالم الغربي، ربما قبل العالم الإسلامي. ولا ننسى بالطبع المقولات الماركسية التي راجت على نطاق واسع، وفعلت فعلها في الأذهان والعقول، حتى عند الذين كانوا معارضين لماركس أشد المعارضة. ذلك أن الأفكار القوية، تخترق في النهاية الذين يشتغلون بنقدها ودحضها. وهذا شأن الكثيرين من الذين يشتغلون بنقد الفكر الغربي، في العالم العربي أو الإسلامي: إنهم يتهجمون على الثقافة الغربية، مع أنهم أثر من آثارها، مَثَلهم بذلك مَثَل الغزالي، حجة الإسلام، الذي أفاد من الفلاسفة وتأثر بهم بالرغم من حملته عليهم، ولكنه لم يشأ الاعتراف بذلك، الأمر الذي جعل تلامذته يقولون: شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة ولم يستطع تقيؤهم. أو يكون مثلهم مثل الدكتور علي سامي النشار، الباحث المصري المعاصر، الذي رفض تسمية الفارابي وابن سينا وابن رشد، بفلاسفة

الإسلام، لأنهم بنوا فكرهم على فلسفة اليونان. أما الإسلام فله، برأيه، «فلسفته الخاصة وميتافيزيقاه» المستمدة من القرآن. وهكذا لم يجد الباحث الإسلامي سوى تعابير يونانية لوصف الرؤية القرآنية.

هذا هو مأزق الكثيرين من الإسلاميين في موقفهم من الغرب وفكره. إنهم صنيعة هذا الفكر في ما ينكرونه أو يعترضون عليه، أو حتى في ما يقترحون إصلاحه وتحسينه. أليست الرؤية الإنسانية، هي أصلاً، معطى من معطيات الفكر الغربي الحديث؟ فالأجدى، إذن، أن لا تُعامل الأفكار من حيث هوية قائلها، بل أن تُعامل بمنطقها ومفهومها، أي من حيث مفاعيلها في الشرح والتفسير، أو من حيث قدرتها على القراءة والتشخيص.

ومن الجميل أن يدعو أحدنا إلى «أنسنة العولمة». ولكن المهم أن نعيد صيغة المفاهيم بصورة جديدة، على سبيل الإثراء والإبداع، بحيث نتحول عن إنسانيتنا الحالية أو الموروثة، لكي نُعيد تشكيلها في أتوان التجارب أو في ضوء المعطيات الراهنة، أي في ضوء الإخفاقات كما في ضوء الإنجازات. بذلك نعيد ابتكار القديم أو نجترح الجديد والأصيل، بقدر ما ننجح في تحويل تراثنا إلى أرض خصبة للأفكار الخارقة. من غير ذلك تستحيل دعواتنا إلى التجديد والإبداع مجرد شائعات فكرية أو شعارات مستهلكة.

وسؤال الأسئلة الذي يمكن طرحه هنا على النفس، قبل الغير، كما هي حال السؤال المنتج، هو: هل يمكن أنسنة العلاقات بين البشر، في عصر المعلومة والعولمة بالنماذج والأنساق والتشريعات والتقاليد التي اشتغلت وسادت في العصر المملوكي والمجتمع الأبوي والفكر اللاهوتي الاصطفائي؟

هل من لا يرضى، مثلاً، بأنسنة العلاقة بين المرأة والرجل قادر على أنسنة العالم؟ هل الذي يتمسّك بخياراته العقائدية والفقهية، فيما يعترض على ممارسة الآخرين استقلاليتهم وحريتهم في الاختيار، قادر على إعطاء العولمة وجهها الإنساني؟

هل الذي يتهم بالزندقة والردة أو الدهرية، من يمارسون حريتهم في التفكير والتعبير، هو في وضع يسمح له بخلع الرؤية الإنسانية على الحضارة الغربية؟ هل الذي يؤمن بأن هناك بشرٌ هم، بالوراثة، أشرف وأفضل وأحق من بقيّة الناس، يمتلك مشروعية لأن يلقي دروساً في الإنسانية؟ هل الذي

يعجز عن إنقاذ مجتمعه من الفقر والتخلف قادر على أسلمة الحداثة؟

غياب الإنسان

لا أعتقد أن دعوتنا إلى أنسنة الغير والعالم لها ما يقابلها في الأقوال والممارسات. فنحن عاجزون عن الاضطلاع بهذه المهمة، ما لم نشتغل على إنسانيتنا الحالية، لتغييرها وإعادة تشكيلها. ربما كان علينا أن نعمل على نقد رؤيتنا الوجودية وتفكيك نماذجنا العقائدية أو فضح نرجسيتنا الثقافية، من أجل أنسنة صلاتنا بذواتنا وبالغير، عبر تغيير مفاهيمنا للحقيقة أو معاملاتنا في مجالات الحقوق.

بهذا المعنى، فما نحتاج إليه هو أنسنة الرؤية الإسلامية نفسها، على ما آلت إليه اليوم في عقول الفقهاء وحراس العقائد، أو على ما تتجسد في ممارسات المؤمنين الأصوليين. وأول ما تقتضيه الأنسنة هو إلغاء استراتيجية الرفض المتبادل التي يمارسها أهل المذاهب والطوائف تجاه بعضهم البعض، بوضع كتب الأصول، الخاصة بكل طائفة أو مذهب، على مشرحة النقد التاريخي والفحص العقلاني، لاستبعاد النصوص القائمة على الاستبعاد. ثم إلغاء قاعدة الارتداد وترك الحرية للناس في اعتقاداتهم، ما دام ذلك يخضع للمناقشة العامة ولا يضر بالشأن العام أو يفسد نظام المجتمع. بذلك تقوم علاقات أكثر إنسانية وتواصلية بين الفرق والمذاهب. أما الإبقاء على قاعدة الارتداد فمآله إظهار وجهة النظر الإسلامية مظهر الضيق والاستبداد العاجز، ودفع الناس الذين تصادر حريتهم إلى الخروج من سجن عقيدة لا تحسن التعامل معهم إلا كمرتدين. بكلام أصرح: ما نحتاج إليه إنسانياً، هو قيام علماء فقهاء ذوي جرأة، يعلنون على الملأ إلغاء قاعدة الارتداد، فيكون ذلك أول إعلان حديث حول حقوق الإنسان في الإسلام. هذا هو الرهان، وإلا بقي الكلام على أن حقوق الإنسان مضمونة في الإسلام، أقرب إلى الزيف الوجودي أو «التلفيق الايديولوجي» على ما يقول الأستاذ محمد أركون[3].

---

(3) من المفيد مراجعة آراء أركون حول النزعة الإنسانية واستقلالية الشخص وفلسفة حقوق الإنسان وولادة الفرد المواطن، في مقالته: مفهوم الشخص في التراث الإسلامي، ترجمة عبد الله الإدريسي، مجلة «فكر ونقد»، السنة الأولى، العدد 9 مايو 1998.

هذا في ما يتعلق بالموقف من الآخر في الداخل. ثمة وجه آخر يجدر بنا العمل على أنسنته يتعلق بالموقف من الآخر في الخارج، والذي هو الغرب بالتحديد. فإذا كنا دعاة قيمة إنسانية، فالحريّ بنا، على الأقل أن نعترف بفضل هذا الغرب، الذي لولاه لما كان لنا أن نتحدث عن الأنسنة والقيم الإنسانية. ذلك أن رؤيتنا إلى العالم والأشياء، هي في أساسها رؤية لاهوتية. وفي الشكل اللاهوتي، حيث الإنسان هو عبدٌ ومملوك، يغيب الوجه الإنساني لصالح الوجه الإلهي، أو على الأقل لا يظهر الإنسان أو يتجلى إلا عبر أقنعة اللاهوت وأغطية القداسة، أو عبر انتهاكها وتمزيقها كما يجري على أرض الواقع في أغلب الأحيان. وهذا ما جعل مفكراً عربياً معاصراً ذا منزع إسلامي، هو الدكتور حسن حنفي[4]، يتحدث عن «غياب الإنسان» كمبحث مستقل في الثقافة العربية الإسلامية.

ولا يعني ذلك، بالطبع، أن الإنسان في الحضارة الإسلامية لم يمارس حريته، أو يستخدم عقله، وإنما المعنى أنه مارس حريته من خلال العبودية للواحد الأحد في عالم الغيب، أو بالتبعية للذين يديرون العلاقة مع الشأن الإلهي على الأرض، بوصفهم أَوْلى من الناس بأنفسهم. وهذا شأن العلاقة بالعقل. فالمسلمون استخدموا عقولهم بصورة فعالة ومبتكرة، سواء من خلال تطويرهم لعلوم اليونان أو من خلال إنشائهم لفروع علمية جديدة. ولا علم أصلاً من غير بناء عقلي، بل لا حضارة تبنى من غير أدوات العقل ومعاييره. ولقد وُجِد في الحضارة الإسلامية مفكرون وعلماء اعتبروا العقل إمامهم وحجتهم الأولى. غير أن الفضاء كان فضاء الوحي، والحاكمية الغالبة هي حاكمية الله، بمعنى أن الإنسان في الرؤية اللاهوتية يفتش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه، في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته والمسؤول عن تحقيق مصيره والمشرّع لمجتمعه وممارساته. من هنا فإن مفردات الحرية والاستقلالية والفردية والذاتية والأنسنة والتنوير والعقلنة، تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم، التي برز فيها الشكل

(4) بالنسبة إلى رأي حسن حنفي حول غياب صورة الإنسان في التراث الإسلامي، راجع كتابه، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت 1982، ص 299 (لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟).

الإنساني على حساب الشكل الإلهي.

الارتداد إلى الوراء

وفي أي حال، ما دمنا نتحدث عن الإنسان وقيمه ووجوهه، الأجدر بنا العودة من غياهب اللاهوت ومتاهاته إلى العالم الدنيوي. وفي هذا المجال ثمة أشياء كثيرة نتعلمها من الغرب، الذي نحاول الأستذة عليه، باسم الرؤية الحضارية الإنسانية، أو العالمية الإسلامية الفريدة. ومن بين هذه الأشياء مسألة التعامل مع الآخر. لا مراء بأن هناك خروقات في هذا المجال تمثلها التجمعات الفاشية والممارسات العنصرية. ولكن بالرغم من ذلك فالمجتمعات الغربية سواء في أوروبا أو في الولايات المتحدة، ما تزال تشكل ملجأ لكثير من المسلمين الذين يأتون إليها، فتُعطى لهم مساعدات مالية ريثما يجدون فرصاً للعمل، ويمارسون في فضائها شعائرهم الدينية بملء حريتهم. ولا مبالغة في القول إن المسلمين المقيمين في الدول الغربية يتمتعون بحريات في ممارسة فرائضهم الدينية، لا يجدونها في كثير من البلدان الإسلامية، بدليل أن بمقدورهم بناء المساجد والاحتفاء بتدشينها في قلب العواصم الغربية، ذات الأكثرية المسيحية بطريقة تشهد على معاملة لهم من قبل الدول الغربية، هي أكثر تسامحاً أو انفتاحاً من معاملة المسلمين أو الشرقيين بعضهم لبعض. إذ يتعذر على مسيحي أن يقيم كنيسة وسط أكثرية إسلامية وبالعكس، كما يتعذر على سني أن يقيم مسجداً وسط بيئة شيعية، بقدر ما يتعذر على شيعي أن يقيم مسجداً وسط بيئة سنية. طبعاً نحن نطالب للفتيات المسلمات في فرنسا بحرية استعمال الحجاب، ولكننا لا نرضى ولا نقدر على تطبيق ذلك على أنفسنا وفي معاملاتنا بعضنا مع بعض. والمثال البارز أننا نطالب لغارودي بحرية البحث والتعبير على الأرض الفرنسية، في حين أننا نمنع على أبو زيد ممارسة مثل هذه الحرية على الأرض العربية بحجة الارتداد. ولو بقينا مع المثال الفرنسي، نجد اليوم فرنسيين تبلغ أعدادهم عشرات الألوف، يختارون البوذية كعقيد أو كمشروع خلاص. فلا تقوم القيامة، ضدهم، لأن حرية الاعتقاد بما هي وجه من وجوه النزعة الإنسانية مضمونة، ما دام ذلك لا يشكل شريعة استثنائية أو تغطية لحركات ومشاريع تؤدي إلى تقويض المجتمع، أو تعتدي على حرية الآخرين.

أما عندنا فإننا نتّهم، أهل الشرق والغرب، بتهمة «الردة الروحانية» أو بممارسة «المافية المادية والروحية»، لكي نزعم بأننا أصحاب «روحانية إسلامية» سوف تنقذ البشرية مما تتردى إليه. ونحن لا نفعل بذلك سوى الارتداد إلى الوراء لتبني تأويل للإسلام، يستبعد كل ما عداه من تأويلات في الفضاء الإسلامي، كما يستبعد كل ما عداه من الديانات والفلسفات في العالم، من بوذا إلى هيغل، ومن أفلاطون إلى ماركس، مروراً بالفلاسفة والمفكرين الإسلاميين، فقط باستثناء ابن تيمية وابن خلدون، اللذين نتوهم أننا نجد عندهما «تشخيص الداء وتقديم الدواء». بذلك نحول النصوص والأعمال الفكرية، التي هي أغنى وأوسع من أن تُختزل إلى مذاهب أو أن تحصر في خانات ضيقة أو في تصنيفات خانقة، إلى متاريس عقائدية تجد ترجمتها في شن الحملات الايديولوجية على معظم التيارات والمدارس والمذاهب الدينية والفلسفية، على نحو يذكّر بحملات أبي حامد الغزالي على خصوم الأشاعرة، بقدر ما تعيد إنتاج استراتيجيات الرفض والاستبعاد التي تترجم عداء وبغضاً أو نزاعات وحروباً بين الداخل والخارج. إنها الأصولية التي تقوم على استئصال المختلف والآخر، بقدر ما تحول العلاقة بالأفكار والأصول إلى معسكرات فكرية وسجون عقائدية

الهروب من النقد

ثمة مجال آخر، هو الأهم، يمكن لنا أن نتعلم فيه من الغرب، هو كيفية تعامله مع ذاته وطريقة تدبره لأزماته. والبارز في هذا المجال، من خلال سيرورة العقل الغربي وتجاربه، أن هذا العقل يقيم علاقة نقدية مع ذاته، بالعودة على أنظمته المعرفية واستراتيجياته العملية، لتفكيك نماذجه في الرؤية والتقييم أو لتغيير طرقه في التفكير والتقدير. بالطبع لا من أجل نفي المكتسبات أو القفز فوق الإنجازات، بل من أجل اجتراح صيغ وأساليب، أكثر تركيباً واتساعاً أو أكثر نجاعة وراهنية، من حيث مفاعيلها المفهومية وقدراتها التواصلية، وبالطبع أكثر مراعاة لحرية الفرد أو احتراماً لحقوق الإنسان.

والعودة النقدية تتم، بشكل خاص، عند بلوغ الأزمات أو الوقوع في المآزق، أي حيث يتكشف التراجع، أو يبرز العجز والقصور، سواء على الصعيد النظري والعلمي، أو على الصعيد العملي والسياسي. فالوصول إلى

المأزق، مدعاة إلى إعادة النظر في الثوابت والأصول، سواء تعلق الأمر بقوالب المعرفة وأصول الاعتقاد، أو بسلم القيم ومبادىء التصنيف، أو بقواعد السلوك وأنساق التشريع. وثمرة النقد الذي يمكن أن يتخذ طابع التشريح والتفكيك، هو تعرية ما يكمن وراء الأفكار والأقوال أو الأفعال والممارسات من الأوهام الخادعة والآليات اللامعقولة، أو من الألاعيب الخفية والمناطق المعتمة، أو من الممارسات اللامشروعة والاستراتيجيات السلطوية الاستبدادية. مثل هذا النقد هو تحرير للفكر من أمبريالية المعنى وعبادة الأصول أو من ديكتاتورية الحقيقة وسطوة النصوص. إنه أنسنة للحقيقة إذا جاز القول، بمعنى أنه يحرر الوعي الإنساني من المطلقات اليقينية والكليات المجرّدة أو من المبادىء المفارقة والأقانيم المقدسة، بقدر ما يفتح مفهوم الحقيقة على ما هو معاش ومحايث، أو على ما هو متناهٍ ومشروط، أو على ما هو نسبي وتاريخي.

هذا هو موقف العقل الغربي من حيث علاقته بذاته وبالحقيقة: العودة بأسئلته إلى البداية، لإعادة النظر بالمسلمات والبداهات، وبصورة تتيح نفض العدّة الفكرية وتغيير شاشة الرؤية. وهذا شأن الفكر الحيّ، المخصب والمتجدد: لا تستنفده الأجوبة ولا تختزله أنظمة المعرفة أو منظومات الاعتقاد. ولذا فهو لا يتعامل مع الحقيقة كمثال مسبق أو كنَسَق محكم، ولا كقيمة منجزة أوكرسالة متعالية، بقدر ما يتعامل معها بوصفها محصلة الإبداع والابتكار، أو مجال التداول والتواصل، أو وسط التحاور والتفاهم.

هذا ما يمكن أن نفيده من الغرب، إذا لم نشأ الوقوف موقف المكابرة التي مارسناها منذ عصر النهضة تجاه التفوق الغربي. فكيف اليوم والعصر هو عصر للتبادل والتواصل أصبح فيه النمو مشتركاً، بقدر ما أصبح مفهوم الشراكة هو القاعدة للعمل والتعاون بين الدول والمجتمعات في كثير من الحقول والمجالات! والاعتراف بالغير للتعلم منه أو للتعامل معه، هو أنسنة للعلاقات بين البشر، تحل محل علاقات النفي والاستبعاد أو الازدراء، على ما هي معاملة الطوائف عندنا بعضها لبعض، وذلك حيث يترجم الاختلاف في الديانة أو المذهب، عصبية إيمانية مغلقة، يرى أهلها إلى الآخر بوصفه منقوص الإنسانية والقيمة.

ولا يعني التعلم من الغير مجرد المحاكاة أو التقليد أو المماهاة، بقدر ما يعني الإفادة من التجارب والاغتناء من الخبرات أو استخلاص الدروس والعبر، أو نقد المثالات والنماذج، لا بعقلية الإدانة والتشهير، بل لاستخراج إمكانيات جديدة للعمل والتدبير، تتيح للواحد إبداع صيغته الخاصة للنمو والعمل الحضاري المشترك. فإذا كان النمو قد أصبح اليوم مشتركاً، فلا يوجد نموذج واحد أو وحيد للنمو، بل كل واحد ينمو ويتقدم بابتكار نموذجه الذي يتغير به ويساهم في تغيير الواقع والعالم. وأما تطبيق الصيغ وابتكار النماذج فلا يخلق سوى تجارب مجهضة أو مشاريع فاشلة أو أشكالاً ممسوخة ومشوهة... وتلك هي المعادلة الصعبة والصيغة الخارقة: أن يحيل الواحد، في مختبره الشخصي، كل ما يختزنه من التجارب أو يفيده من المعلومات والمعارف، إلى إنجازات وابتكارات.

نماذج مستنفدة

وفي أي حال، إذا كان النموذج الغربي، والأميركي تحديداً، هو موضع المساءلة والجدل أو موضع الرفض والرد، فلا يعني ذلك أننا نملك النموذج الإنساني البديل. نحن نملك إرثاً من الصيغ والتصورات والتشريعات كانت فيما مضى حية وراهنة، فعالة وخارقة، بدليل أننا صنعنا بها أنفسنا وغيرنا العالم. أما الآن فقد باتت مستهلكة نعود بها إلى الوراء، بالشكل الأسوأ، بقدر ما حولناها إلى مقررات عقائدية أو إلى شعارات خاوية أو إلى متحجرات أصولية، نخشى عليها وننشغل بالدفاع عنها.

لذا من غير المجدي ممارسة نرجستنا الثقافية والعقائدية التي تحملنا على التوهم بأننا قادرون على «إنقاذ الكون»، فيما نحن نظهر عجزنا على معالجة مشكلاتنا المزمنة وأزماتنا الخطيرة في غير مجال. فلا مصداقية للدعوات التي نطلقها إلى أنسنة العالم وأسلمة الحداثة والفنون من أجل خلاص البشر ومداواة النفوس، فيما مجتمعاتنا تنخرها العيوب والآفات، من العصبية العمياء التي تمزق وحدة الأمة والدول، إلى الاخفاق في مشاريع التنمية، والفشل في معالجة قضايا الحريات وحقوق الإنسان. وهكذا فنحن عاجزون عن إنقاذ أنفسنا، فكيف نقدر على إنقاذ سوانا من الناس؟

الأحرى أن نتعلم الدروس من الغرب، بنقد الذات ومساءلتها في المقام

الأول، عن مصداقية الأسماء والأقوال، أو عن مآل الأفعال والممارسات، خصوصاً وأننا نقرّ بـ «تخلف روح الاجتهاد والإبداع»، ونجمع على تردي الأوضاع والأحوال. ولعل مصدر العجز والتخلف، هو ما ندعو إليه بالذات، أي أوهامنا عن الأنسنة وتهويماتنا حول الأسلمة، ولذا فإن بداية الأنسنة هو اعتراف المرء بالخطأ أو تقديم العذر وطلب الصفح والعفو. والغالب عندنا، إلا في الاستثناءات النادرة، ليس ذلك، إذ إن القادة والزعماء، في بلداننا، يحتفون بالأخطاء والهزائم والإخفاقات. على عكس ما يجري في الغرب، حيث نجد رئيساً يقف ليعترف بالخطأ ويبدي الأسف، أو لكي يطلب الصفح والمسامحة من أسرته أو من شعبه، أياً كانت الألاعيب والضغوطات السلطوية والسياسية التي تدفعه إلى مثل هذا التصرف. وهذا المثال يدل على أن علاقة الغرب، على أرضه، بالمعنى والقيمة، أي بالروح، إذا شئنا مثل هذه التسمية المموهة، هي أقوى من علاقتنا بها، على أرضنا، وذلك في غير مجال، من قيمة الوقت والجهد إلى مصداقية الأقوال، ومن احترام المشاعر إلى احترام الحقوق، ومن معنى النصوص وقيمة المعرفة، إلى إنتاج المعنى والقيم. ومعنى المعنى أن الغرب يقيم علاقة غنى وثراء مع المفهوم والمعنى، بقدر ما يغلب عنده همّ المعرفة الذي يمارس من خلاله علاقته بهويته المعنوية. أما عندنا فالغالب هو إرادة المحافظة بالعودة إلى بدايات وتجارب تاريخية نتعامل معها بوصفها النهاية والخاتمة. نعم نحن نتقن فن اتهام الغير بالفقر والتصحر أو بالردة والتصفية الروحية، لكي نمارس أمبريالية الاسم الواحد أو الأوحد، بأشكاله وصفاته القديمة أو الحديثة، عبر التعبد للأسماء والنصوص، أو عبر التعلق الخرافي بالأصول والعصور، الأمر الذي يُترجم الآن فقراً في المعنى وهشاشة في المفهوم أو عجزاً عن الخلق والإبداع.

انسنة الإسلام

فالأجدى إذن، بدلاً من الدعوة إلى روحنة الغرب وأسلمة العولمة أو الحداثة، العمل على أنسنة الإسلام الذي نتخيله ونمارسه وندعو إليه، وذلك بأنسنة العلاقة مع الوجود والذات والآخر والمجتمع والأمة، فضلاً عن أنسنة العلاقة مع الهوية والحقيقة أو مع الحق والفكر. خصوصاً وأننا نعترف بأن كل ما تحقق في تاريخ الإسلام «كان منافياً لطبيعة رسالته». ومعنى الإقرار أن

علينا أن نتفرغ لنقد ذواتنا والاشتغال على إسلامنا من أجل تغييره وإعادة تشكيله من جديد.

وأنسنة الوجود هي تحرير مفهومه من دلالات الكمال والانسجام لفتحه على معاني الاختلاف والتناهي والمغايرة. وأنسنة الذات تقضي بفتحها على المختلف، بحيث يصبح الآخر وجهاً من وجوه الذات. وعندها لا تعود الهوية تمارس كنظام مغلق، بل كتشكيل مركب وإمكان مفتوح. وأنسنة الذات والهوية تقضي بأنسنة الجماعة والأمة أو الأئمة والقادة، بحيث يكف الواحد عن اعتبار أمته خير أمة أو أئمته أشرف الخلق وأفضلهم، إذ الأفضل هو الأكثر تُقى، والأكثر تواضعاً. بهذا المعنى فذو النزعة الإنسانية هو الذي يفزع من نفسه ويهرب من ألقابه من فرط إحساسه بالافتقار إلى المعنى، أو من فرط إدراكه الحاد بأن علاقته بألقابه ومثله العليا مفخّخة بالهواجس والوساوس.

وأنسنة الحقيقة تقضي بتحررها من مقولات النموذج الكامل واليقين الجازم أو التطابق المحكم، وذلك بفتح مفهومها على ما يستبعدها خطابها بالذات، أي على مقولات التسوية والنسبية، أو على مفاهيم المجاز والاستعارة، بل من الممكن فتح الموقف من الحقيقة على الخطأ نفسه، إذ الخطأ منتج للحقيقة. وما نظنه أحياناً خاطئاً أو هامشياً هو مصدر الخلق والإبداع. بهذا المعنى لا نصبح ذوي نزعة إنسانية ما لم نعترف بأننا نخطىء، وبأن خطاب الحقيقة يقوم على الاستبعاد والتهميش، أو على الكبت والمنع، بقدر ما ينتج اللامعقول واللامشروع أو الغلط والوهم.

والاعتراف بالتناهي والمشروطية والوهم أو الغلط هو الذي يفتح إمكانية التعارف مع الغير أو التواصل معه. ذلك أن «الانفتاح» هذا المصطلح الحديث الذي حل محل مصطلح «التسامح» القديم، يفتح على صعيد العمل والتدبير إمكانية الشراكة والمبادلة في صناعة الحياة ومواجهة الأخطار التي تهدد الحياة والمصير. كذلك فإن الانفتاح في ممارسة العلاقة بالحقيقة، يفتح على صعيد النظر والفكر، المجال لأنسنة الأفكار، بحيث لا تعود المقولات تُعامل كأوثان تُعْبَد أو كأقانيم تُقَدَّس، بل تُعامل بوصفها أدواتنا في الفهم والتعقل والتدبر، وطاقتنا الحية المبدعة، التي تتيح لنا الخلق والابتكار بقدر ما تتيح لنا ممارسة وجودنا على سبيل الفيض والازدهار

وكل ذلك يقتضي سياسة فكرية جديدة ومغايرة، بحيث يتوقف المرء عن التعامل مع الأصول والمبادىء أو الثوابت، كما لو أنها حقائق متعالية على الأحداث والمعايشات والتجارب، إذ بذلك لا يحصد سوى الانتهاكات في ميادين الممارسات، كما هو حاصل الآن لمبادىء البر والتقوى والتعارف التي نسقطها على العولمة لتسميتها عولمة إسلامية. فالأقوال، سواء كنا نعتقد بأنها ذات مصدر عُلوي غيبي، أو كانت فعلاً ثمرة تجارب أصيلة، فذة أو استثنائية، إنما تخضع للتغير والتبدل، ما دمنا نحن نتعاطى معها من خلال كينونتنا كبشر، عبر لغاتنا ورموزنا، أو عبر أهوائنا ورغباتنا، أو عبر سلطاتنا واستراتيجاتنا. بهذا المعنى ليست الأفكار مرايا للواقع والحقيقة، بقدر ما هي «شبكات تحويلية» نتغير بها ونغير العالم والأشياء.. ومعنى المعنى أنه لا وجود لأفكار صحيحة مطابقة لواقع الأمر، أو متواطئة مع مرجعها العيني الخارجي. نعم ثمة معلومات صحيحة أو خاطئة. أما الأفكار فإما أن تكون هشة أو عقيمة أو متحجرة. فنعيد بواسطتها إنتاج الواقع المُراد تغييره على النحو الأسوأ؛ أو تكون حية وخلاقة، فنتغير بها ونصنع العالم، بقدر ما ننجح في تغييرها.

ولا يعني نقد الذات «تصفية الحساب مع الماضي»، إذ لا شيء ولا موروث يمكن تصفيته إلا على سبيل الإرهاب والاستئصال. كذلك لا يعني هذا النقد الانسلاخ عن الهوية أو الانقطاع عن البيئة الثقافية، فذلك من قبيل التهويل الذي يمارسه حماة الهوية ودعاة الأصالة، إذ لا أحد بوسعه التجرد من خصوصيته أو الانسلاخ عن هويته. وإنما الرهان هو التعامل مع التراثات والهويات، بوصفها إمكانات متاحة ومفتوحة، هي رؤوس أموال عقلية يمكن الاشتغال عليها لتحويلها إلى عملة فكرية، راهنة، قابلة للصرف والتحويل إلى لغات مفهومية وصيغ عقلانية، أو إلى مجالات تداولية ومنظومات تواصلية، أو إلى ابتكارات فنية وعوالم جمالية، أو إلى نظريات علمية واختراعات تقنية.

إن الإنسان هو عوالمه الرمزية ونتاجاته المادية، بقدر ما هو في الوقت نفسه قدرته على وضع نتاجاته وحصائله، من أفكار وأقوال أو من أفعال وممارسات، موضع النقد، للفحص والمساءلة، أو للتقييم والمراجعة، وعلى النحو الذي يتيح له تجاوز الحدود بمعرفة حدوده، أو الخروج من العجز

بكشف آليات عجزه، أو التغير عما هو عليه، بتشخيص واقعه، أي بكشف ما هو عارض أو حادث أو اعتباطي أو نسبي أو محايث فيما وراء المتعالي والكلي والضروري والمطلق. وتلك هي المفارقة: فالإنسان المتناهي يمتلك إمكانيات لا تتناهى بالفكر الذي هو هبته، الفكر بما هو قلق وتوتر، أو تقليب وتشعيب، أو توسيع وتطوير، أو إغناء وإثراء، أو صرف وتحويل، أو خلق وتبديل...

وهكذا فنحن لا نفكر لكي ننتج أفكاراً تتطابق مع الواقع، كما لا نفكر بحثاً عن واقع يتطابق مع أفكارنا، بل نفكر لكي نتغير عما نحن عليه، بتغيير جغرافية المعنى ومنظومات التواصل أو خارطة الثروة وعلاقات السلطة. وإذا كنا ندخل الآن في العصر الكوكبي، وندخل في الزمن العالمي الواحد، فإننا نحتاج إلى شكل جديد لعلاقات الإنسان بذاته وبغيره، أو بالطبيعة والبيئة، أو بالعالم والأشياء. هذا الشكل لن تفي به أسماؤنا ومفرداتنا، ولا أفكارنا وممارساتنا، أو قواعدنا ومؤسساتنا. لعله أقرب ما يكون إلى الفضاء أو العالم أو الوسط، مما يجعل من الصعب اختزاله إلى أصل أول أو نموذج كامل أو نسق مغلق أو نظام محكم... إنه بالأحرى القدرة الدائمة على ابتكار الصيغ والأنظمة والأساليب، بنبش الأصول وتعرية الأسس وتفكيك النماذج أو كسر القوالب.

لنسنة العالم

وهكذا فالأمر يحتاج إلى تشكيل فضاء أنسي جديد ينال فيه الواحد (فرداً كان أم جماعة) قسطه ويكتسب مشروعيته، لا بحسب أوهامه عن ذاته أو عن سواه، ولا بحسب تهويماته عن حريته وحقوقه. فالحقيقة ليست ما يتطابق مع الواقع، والحق ليس وفاءً لنموذج كامل أو تطبيقاً لمعيار صارم، وإنما الأمر يتعلق بما ننتجه ونخلقه، بإبداعاتنا وإنجازاتنا، من الوقائع والحقائق، أو بما نقدر عليه ونستحقه من الأدوار والمهام والمناصب والأنصبة، وبالصورة التي تتيح لنا المشاركة في صناعة المشهد وتشكيل العالم.

إن العولمة كظاهرة حضارية أو كحدث كوني تتغير معه خارطة العلاقات بالأشياء، لا يمكن أنسنتها أو المشاركة الفعالة والثمينة في صياغتها، بالعقلية القديمة التي تشتغل بمبادىء البر والإحسان، أو بمفاهيم الإثم والارتداد؛ كما

لا يمكن أنسنتها وإغناؤها بالعقلية الحديثة القائمة على هوامات الحرية الهشة والاشتراكية الفاشلة ولا على تهويمات الهوية المستلبة أو على أوهام النخبة المستنيرة. فلا أحد يحرر سواه أو ينطق باسمه أو ينيله حقه إلا على حسابه. لأن من لا فاعلية له ولا سلطة له، لا حرية له.

غاية القول إن الأنسنة للعالم هي اشتغال على الذات والمقولات، أو على الرغبات والسلطات، أو على المؤسسات والخطابات، أي هي مراس ذاتي وصناعة للنفس وإنتاج للحقيقة، تتغير معها نماذج الرؤية وأنماط المعاملة، بقدر ما تتغير مبادىء التصنيف وآليات التفكير، وبصورة تتيح إعادة توزيع أو ترتيب المعارف والسلطات والثروات، وبما يؤدي إلى توسيع مجالات الحق. فاتساع مفهوم الحقيقة، بفتحه على المستبعد والمكبوت أو الخطأ، يفتح إمكانات جديدة أكثر غنى واتساعاً لممارسة الحقوق والحريات.

وإذا كنا نعترف بأن كل ما جرى في التاريخ الإسلامي، بكل مراحله وتجاربه، قد فشل، إذ اقتصر على استعمال ما كان «منافياً» لرسالة الإسلام ومثله العليا، كما يقول أبو يعرب المرزوقي، فمعنى ذلك، إذا أردنا مرة أن نعرف معنى ما نقول، أن المبادئ والأصول والقيم لم توضع أو تُصنع إلا لكي تُنتهك أو تحترق في أتون التجارب، أو لكي تبقى مجرد مطلقات هشة ومثل خاوية، لا معادل لها على أرض الواقع. بكلام آخر: الفشل الحاصل لا يعني أن الأمر هو «مجرد محاولة فاشلة»، بل يعني فشل المثال الأعلى، تماماً كما قرأ التجربة الإسلامية الفيلسوف الألماني، المثالي، هيغل. وتلك هي فضيحة الفضائح. ومعنى المعنى، هنا، أن المثال الذي لم يتحقق في الماضي، لا يمكن أن يكون غاية للتحقيق في المستقبل، من أجل إنقاذ البشرية على أساس القيم الإسلامية.

فالأَولى أن نعمل على نقد إسلاميتنا وتفكيك معطياتنا الذاتية للتحول عن إنسانيتنا الحالية، بعد أن استُهلكت أسماؤنا وصفاتنا وأصبحت مجرد شعائر أو شعارات، تعيق بلورة صيغة للوجود أو مشروعاً للحياة. بهذا المعنى فالمطلوب هو إعادة إنتاج الهوية الإسلامية، بتصنيع أو تظهير صور جديدة ومغايرة للإسلام، تتجلى من خلالها قدرة أهله الخارقة، على الخلق والتحول، عبر تحقيق الإنجازات الحضارية والأعمال الإبداعية والتجديدات

الأصيلة والمبتكرة.

وذلك يتم بتجاوز الأطروحات والثنائيات العقيمة التي تولد الفشل والاخفاق، كالدعوة إلى أسلمة الحداثة والفنون[5]. فليست المهمة أن نعمل على تجنيس الآداب والفنون، سواء أكان ذلك أسلمة أم تغريباً، لأن مثل هذا التجنس يغذي العصبية ويؤول إلى الانغلاق. فالأحرى التعامل مع هوياتنا بصورة جمالية أو أن نمارس حياتنا كفن من الفنون. مثل هذا التعامل يثري الهوية الإسلامية ويخفف من غلواء التعصب، بقدر ما يحرر المرء من سجونه العقائدية والفقهية. وهكذا فنحن لا نفكر أو نسعى من أجل أسلمة الحداثة، وبالطبع ليس من أجل تغريب الإسلام، وإنما نفكر ونعمل من أجل ابتكار إمكانيات جديدة تتيح لنا ممارسة علاقتنا بوجودنا، غنى وتنوعاً، قوة واقتداراً، في مجالات الحياة وقطاعات الخلق والإنتاج.

نقد الأنسنة

لا يخفى أن نقد الرؤية الإسلامية، على ما استقرت عليه في عقول الفقهاء وعلماء الكلام، قد جرى في ضوء الرؤية الغربية الحديثة، التي بسببها نتحدث عن النزعة الإنسانية في الرؤى والتراثات السابقة على العالم الحديث.. بهذا المعنى فالإنسانية الحديثة، ذات الطابع العلماني، باتت طبقة من طبقات الوعي وبُعداً من أبعاد الفكر، حتى عند الذين يرفضونها ويحملون عليها. ومعنى المعنى أن الحداثة الغربية، بوصفها حدثاً كبيراً تغير معه مشهد العالم، لا إمكان للرجوع عنها إلى ما قبلها، وكأن شيئاً لم يحدث. لأنه لا شيء بعد الحدث يعود كما كان عليه، ولا طور يُسترجع بصورة غنية ومثمرة، إلا في ضوء الفتوحات والإنجازات التي تلته. وهكذا، فنحن إذ نعود الآن

(5) الدعوة إلى «أسلمة الفنون» من أجل شفاء النفوس قرأتها في حوار أجري مع الكاتب اليمني نزار غانم، نشر في مجلة «العالم: العدد 639، 19 أيلول 1998». هنا ويجد القارئ في العدد نفسه مقالة على الصفحة الأخيرة بقلم محمد ناصر العلي، تتحدث عن داء العنصرية في بلداننا الإسلامية. والمفارقة الفاضحة هنا أننا ندعو إلى أسلمة الفنون من أجل مداواة النفوس، فيما نحن عاجزون عن تخليص مجتمعاتنا من داء العنصرية، ومصدر العجز هو بالذات الدعوة إلى أسلمة الفنون. فالأولى والأجدى أن نعمل على التعامل مع هويتنا الإسلامية بطريقة جمالية وأن نمارس علاقتنا بحياتنا كفن من الفنون.

إلى العصر العباسي، أو النبوي، أو نرجع إلى ما قبل ذلك، إلى العصر الإغريقي، فلكي نقرأ المعطيات من الأحداث والوثائق أو من النصوص والخطابات، بوصفها إمكانيات موروثة، بحيث نعيد تشكيلها أو تركيبها، بعد صرفها وتحويلها، وبصورة تتيح الانخراط في صناعة الحاضر وفي رسم المشهد العالمي، هذا إذا شئنا أن نتعاطى مع التجارب التاريخية لا بصورة رجعية أو أصولية تراجعية، بل بصفة فعالة وراهنة، تتيح توسيع مجال الممكن بفتح الأبواب الموصدة وكسر الحواجز الخانقة.

غير أن نقد الرؤية الإسلامية، وإن كان يعني بأننا لسنا في حال من الوجود الحضاري والمدني يتيح لنا إلقاء الدروس على الغرب في القيم الإنسانية، فإنه لا يعني في المقابل تبنّي الرؤية الحديثة، ذلك أن الإنسانية الحديثة هي الآن في موضع النقد والمساءلة، بعد أن بانت عوراتها وتكشفت عن فضائحها(*). من هنا فالأمر يتعلق بنقد مركب للأشكال الإنسانية المعروفة والسائدة، التي تفاجئنا دوماً بالممارسات الفاشية والأعمال الهمجية، خصوصاً في عالمنا العربي، حيث نجمع أسوأ ما في القدامة وأسوأ ما في الحداثة. وإذا كان الإنسان الحديث، الذي ولد مع انبلاج عصر النهضة، قد بلغ الذروة بإعلان نيتشه «موت الله» وإطلاق شعار «الإنسان الأعلى»، فإن مثل هذا الشعار كان عبارة عن بشارة كاذبة، إذ لم تمضِ عقود على ولادة هذا المصطلح، حتى جاء ميشال فوكو يعلن «موت الإنسان»، بالكشف عن البُنى والقواعد والآليات والممارسات التي تتجاوز، لدى الإنسان، الوعي والعقل، سواء في لغته وخطاباته أو في أفعاله وممارساته، مما يعني أن الإنسان ليس سيد أقواله وأفعاله أو نتاجاته، بقدر ما هو نتاج لما لا يفكر فيه ولا يقوله، وإلا كيف نفهم أن الإنسان تفاجئه ممارساته ويتغير دوماً بخلاف ما يفكر فيه أو يريده؟ إنه المعنى الذي يتكشف دوماً عن لا معناه.

في أي حال إن الإنسان الحديث قد استنفد نفسه وبلغ نهايته، بعد أن طغت عليه نتاجاته وكادت تهلكه صنائعه الآيلة إلى تصحير الطبيعة وتلويث البيئة. وذلك مدعاة إلى نقد يرمي إلى كَوْنَنة الإنسان، بالانحياز إلى الطبيعة

(*) أشير إلى أنني منخرط في نقد الإنسانية الغربية، كما يتجلى ذلك في كتابي: لعبة المعنى الذي هو فصول في نقد الإنسان.

والكائنات. بهذا المعنى تعتبر الكوننة نزعاً للأنسنة، أي مقاومة للنزعة الإنسانية أكانت قديمة أم حديثة، ذات جذر نبوي أم فلسفي. فالرؤيتان الدينية اللاهوتية والعلمانية الفلسفية تتقاطعان في النهاية في جوانب عديدة:

أهمها الاشتراك في آليات التقديس ومنطق التعالي. بهذا المعنى فالقداسة التي طُردت مع الحداثة من الباب، عادت من الشباك، بقدر ما جرى التعبّد للمقولات والشعارات الحديثة أو الحداثية، كالعقل والحرية والتنوير والتقدم، وسوى ذلك من العنارين التي تعامل معها الحداثيون بعقلية لاهوتية قدسية، فكانت الثمرة مقتل هذه المقولات وانهيار المشاريع التي انبنت عليها، بعد أن استنفدت العقلانيات الحديثة صيغها ونماذجها. ولا غرابة فمن قدّس شيئاً وقع ضحيته. والذين قدّسوا العقل، لم يحسنوا سوى تلغيم عقولهم. ولذا لم يحصدوا سوى اللامعقول. هذه ثمرة آليات التقديس، سواء كانت مادتها الله أم الإنسان، إنها تترجم حجباً للكائن هو في وجهه الآخر عبادة للأصول والأسماء.

والأهم من ذلك أن الشكلين، اللاهوتي والعلماني، يشتركان في الموقف من الطبيعة والمعاملة لسائر الكائنات. ففي الرؤية الحديثة يبرز الإنسان كسيد للطبيعة ومالك لها أو حاكم عليها. كذلك هو يُعامل في الرؤية اللاهوتية بوصفه كلمة الله ومحور الكون أو سيد الطبيعة. من هنا فقد سُخر كل شيء في المنطق الديني لمصلحة الإنسان، وقد بلغت النرجسية والنزعة التشبيهية مبلغها في بعض التأويلات الإسلامية التي يذهب أصحابها إلى أن الكون كله لم يُخلق إلا من أجل شخص واحد. مما يعني أن الإنسان يحضر في الخطاب اللاهوتي بقدر ما يحتجب، ويقدّس الله من أجل تقديس ذاته وأسمائه أو صفاته وأفعاله. والبشرية تدفع اليوم ثمن هذه النرجسية اللاهوتية المركبة على المركزية الحديثة، عنفاً وحشياً بين البشر وجهه الآخر ما تعانيه البيئة والطبيعة من التلوث والتصحر.

ولعل الانتشار الذي تلقاه البوذية اليوم، في بلد كفرنسا، يجد تفسيره بوصفه محاولة للهروب من الديانات التي أنتجت عبر تاريخها الانقسام والنزاعات والحروب، بقدر ما هو نفور من الإدلوجات العلمانية الحديثة، بمذاهبها الليبرالية ومعسكراتها الاشتراكية والرأسمالية، لأن هذه الأدلوجات،

وما انبنت عليه من الفلسفات، تبدو عاجزة عن إيجاد حلول للمعضلات المادية والمعنوية التي تتخبط فيها البشرية المعاصرة. إنها فضائح العقائد القديمة والادلوجات الحديثة التي أثمرت هذه الثمرات السيئة، كما تتجسد في البربرية المعاصرة وفي تلويث الطبيعة. وهكذا فكما أن النرجسية الاصطفائية لدى أهل الديانات، قد ترجمت عداوة بين الناس بعضهم لبعض، فإن النزعة المركزية الإنسانية، قد ترجمت في امتلاك الإنسان، اليوم، قدرة هائلة تتيح له إبادة الحياة وتحويل الأرض والعمران إلى خراب يباب.

مكوننة الإنسان

من هنا فالمطلوب، بل ما هو ممكن لتدارك الكارثة، هو نزع الأنسنة، كما تتجسد في نرجسية الإنسان ومركزيته. ذلك أن ما تتأسس عليه وتحجبه الأنسنة، بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود وأعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء. هذه الفكرة هي أساس الدمار الذي تشهده الطبيعة، والمسوغ الذي يعطي للإنسان الحرية في الاعتداء على الكائنات، تماماً كما أن منزع الاصطفاء هو أصل العداء في مجتمعات الإيمان واللاهوت القائمة على نبذ الآخر والانتقاص من قيمته وكرامته، بسبب التباين العقائدي أو الاختلاف المذهبي والفقهي.

إنها بربريتنا تفاجئنا من حيث لا نحتسب، بقدر ما نتستر على إنسانيتنا التي تحتاج إلى النقد والمساءلة أو إلى الفضح والتعرية، إما للدفاع عن حقوق الذين لا اعتراف بحقوقهم من البشر، أو للدفاع عن حقوق الطبيعة والكائنات، بحيث يتخلى الإنسان عن اعتقاده بالسيادة على الكون، لكي يصبح جزءاً من الطبيعة، يحيا حياته بالتآلف معها أو بالانخراط في إيقاعاتها.

إن نقد الأنسنة معناه أن الإنسان ليس مالك الأرض بل ينتمي إليها كالحيوان والنبات، وليس محور الكون ولا مفتاحه بل كائن بين بقية الكائنات. وهذا النقد يمكن أن يستلهم التجارب والمفاهيم والمجالات التي جرى استبعادها أو تهميشها من قبل العقلانيات اللاهوتية والفلسفية على السواء، والتي شكلت نقداً للإنسان بقيمه ومعاييره، من منظور كوني شامل. كمبدأ «الفناء» في البوذية الذي يجسد تماهي الإنسان مع الطبيعة والتحامه

بالكون. أو مفهوم «المجاهدة» لدى الصوفية، بوصفه يجسد وعياً ضدياً بذات النفس، وسعياً دؤوباً لتحويل رغبات الإنسان المدمرة ونزعاته البربرية، إلى اعترافات تحليلية أو إلى مواقف عرفانية تأملية أو إلى شطحات عشقية ذات أبعاد جمالية. مما يمكن استلهامه أيضاً مبدأ «التنسك» المسيحي كمثال زهدي أو شكل تضامني لمقاومة ما يولده المجتمع الإنساني من الجشع والتكالب أو من الفحش والمساوئ، أو مبدأ «الأمانة» القرآني، بالمعنى الذي يجعل الإنسان يشعر بمسؤوليته بوصفه أميناً على نفسه وعلى سائر المخلوقات. وإذا كان النص القرآني، هو في بعد من أبعاده خطاب ديني لاهوتي، فإنه ينطوي على إشارات رؤيوية وانتقادات كاشفة لبني آدم، تتجاوز الأطر الضيقة للمنظومات الكلامية والأنساق الفقهية، شأنه بذلك شأن أي نص استثنائي وخارق.

وفي أي حال، إذا كان لا فُكاك للإنسان من إنسانيته، أعني من التستّر على بربريته التي تسوغ له بحكم تنازع البقاء أو استمرار الحياة، قهر نظرائه في الإنسانية، أو ذبح الحيوان لأكل لحومه، أو جزّ الغابات من أجل تدفئة مساكنه، فإن الأشكال الأنسية المعروفة والسائدة، لم تعد تفي بقرءاة العالم وفهم الأحداث، بقدر ما تظهر عجزها عن معالجة المشكلات ودرء الأخطار التي تتهدد الحياة والمصير، سواء كانت لاهوتية أم ناسوتية، دينية أم علمانية، مما يعني تجاوز الشكل اللاهوتي لعصور القداسة، بقدر ما يعني تجاوز الشكل العلماني لعصور الحداثة. فنحن ندخل الآن في عصر يتخطى الحداثة إلى ما بعدها، وذلك من أجل صوغ رؤى وعلاقات ومواقف جديدة من العقل والحقيقة والحقوق والعالم، تسفر عن شكل أنسي جديد، يتحرر من أثقال النرجسية والمركزية.

كل ذلك يعني تجاوز الثنائيات السائدة والمفلسفة، كثنائية القديم والحديث، أو التراثي والعصري، أو الديني والعلماني، أو الغربي والإسلامي، وسواها من المتعارضات التي استنفدت نفسها وباتت ملهاة للفكر الحديث في العالم الإسلامي أو في العالم الغربي. فالمجدي الآن صرف التفكير من أجل العمل على أنسنة للهويات بصورة تتداخل مع كوننة الإنسانيات.

إن الإنسانية الآخذة في التعولم، هي الآن على المحك: هل ثمة مجال لولادة «الإنسان التواصلي» الذي يتشكل وينمو بالشراكة والمبادلة أو بالتعاون والتضامن في مواجهة «الإنسان الأمبريالي» الساعي إلى نشر أسمائه وصوره أو سلطته وأشيائه، سواء عند غيرنا أو بين ظهرانينا، أم أن قدر البشر أن لا ينتج اجتماعهم سوى التفاوت والتفاضل أو الظلم والتسلط حتى يعمر الكون ويسير العالم؟ وهل ثمة إمكان في هذا الزمن الكوكبي، لتشكيل وعي كوني لدى الإنسان لاتقاء الأخطار المحدقة بالحياة والأرض، أم أننا سائرون حتماً نحو الهلاك الذي نكتب به حقاً نهاية التاريخ والوعي بالزمان؟

II

العولمة ورهانات المستقبل

ظاهرة العولمة ومستقبل العالم(*)

حضارة واحدة وثقافات متعددة

كلمتي هي قراءة في مفردات العنوان العريض لهذه الندوة:

مستقبل البشرية، عالم واحد وحضارات متعددة.

وسوف أدخل على الموضوع من الحدث بالذات، من مشكلة الساعة ممثلةً بالعولمة وعلاقتها بالثقافة ومستقبل البشرية. ذلك أن ما يجعل العالم اليوم واحداً، هو العولمة الجارية التي تحيل الأرض إلى قرية كونية صغيرة، عبر تقنيات الاتصال ووسائط الأعلام. غير إنه إذا كانت جغرافية العالم تكاد تصبح واحدة، فإن التواريخ مختلفة ومتعارضة. ذلك أن الإنسان لا يحيا في المكان وحده. وإنما هو كائن زمني يجر وراءه تواريخه ويطوي أطواره. والزمن هو زمن الخبرات والمعايشات التي تولّد ما لا يتناهى من الفروقات بين الهويات والثقافات.

المستقبل والحوادث

وأبدأ معترفاً بأنني لست من علماء المستقبل وإن كان مدار الكلام على مستقبل البشرية. فهذه مهمة لا أدعيها، ولا أظن أن أحداً يستطيع الوفاء بها. فالذين يقولون لنا اليوم: ما الذي سيحصل للبشرية بعد خمسين عاماً أو بعد مائة عام، ليسوا أفضل من العرافين القدامى على غزارة معلوماتهم وسعة معارفهم، إذ هم في تنبؤاتهم أقرب ما يكونون إلى الراجمين بالغيب وأبعد ما يكونون عن الراسخين في العلم.

كذلك لا أقف موقف فلاسفة التاريخ وأصحاب المذاهب التقدمية الذين

(*) مساهمة في ندوة حول «مستقبل البشرية: عالم واجد وحضارات متعددة»، مهرجان الجنادرية الحادي عشر، الرياض، آذار 1996.

يحدثوننا عن حتمية انتصار العقل وتحرر الإنسان من الاستلاب وبلوغ التاريخ كماله ونهايته، على طريقة هيغل وماركس ومن أتى بعدهما. فما حصل في القرن العشرين يهزأ من نبوءات هيغل العقلانية بقدر ما يهزأ من توقعات ماركس الإشتراكية. أما كلام فوكوياما على نهاية التاريخ فهو أبعد ما يكون عن الفكر التاريخي. وإنه لمن المفارقات أنه في الوقت الذي كان فوكوياما يعلن فيه عن انتصار الليبرالية الديمقراطية على ما عداها من العقائد والمذاهب، سوى جيوب تاريخية باقية تمثلها الأصوليات الدينية والديكتاتوريات العسكرية، سيُقضى عليها عاجلاً أم آجلاً، كانت تعتمل في المجتمع الأميركي منازع أصولية سوف تنفجر لتصيب شظاياها مقولة نهاية التاريخ في الصميم.

وهكذا لا يمكن التنبؤ بالمستقبل إلا على سبيل الرجم بالغيب. ذلك أن لكل تقدم تاريخي مفاجآته، ولكل تسارع تقني حوادثه وأعراضه. الأمر الذي يجعل نمو الحوادث يترافق دوماً مع نمو المعرفة والتقنية والسلطة. بهذا المعنى يقول بول فيريليو[1]: إن الحادث هو الوجه الخفي لكل تقدم أو تطور. والشواهد كثيرة: فمن كان يظن أن المعجزات التقنية ستولّد كل هذا العجز أمام مواجهة المشاكل التي يراكمها النمو الاقتصادي؟ ومن كان يتوقع أن البشرية سوف تصل إلى طور تنوء فيه بنفاياتها؟ ومن كان يتخيل أن البطالة في نظام الإنتاج الحالي باتت هي الحلّ وليس المشكلة؟

ولذا فنحن إذ نفكر في المستقبل، إنما نستعد لمواجهة الحوادث والطوارىء بقدر ما نحاول قراءة الحدث[2] وتشخيص الواقع. بهذا المعنى ليس المستقبل نموذجاً متقدماً نحاول احتذاءه، ولا هو مشروع نسعى إلى تنفيذه انطلاقاً من فكرة مطلقة أو نظرية جاهزة للتطبيق، وإنما هو ما نصنعه بأنفسنا وعالمنا، عبر ما ننتجه من الوقائع أو ما ننجره من الحقائق. إنه قدرتنا على ابتكار الجديد والمهم وغير المسبوق، وكل مايتيح لنا المساهمة في تغيير

---

(1) راجع بشأن علاقة الحادث بالتقدم حديثاً أجري مع بول فيريليو بعنوان: السرعة والحرب والفيديو، المجلة الأدبية الفرنسية (Magazine Littéraire) العدد 337.

(2) «الحدث» يشير إلى اختراع تقني أو ابتكار فكري أو تطور حضاري أو تحول تاريخي. أما مصطلح «الحادث» فيشير إلى اضطراب أو خلل أو معصية أو كارثة...

خارطة الفكر وعلاقات القوة، عبر التأثير في مجرى الأفكار والأحداث. مستقبلنا هو إذاً رهاننا على أن نتغير عما نحن عليه، فكراً وممارسة، بالخروج من قوقعة الهوية والتحرر من الأفكار المسبقة، لكي نغير علاقاتنا بذواتنا وبالواقع. ولذا فمن يفكر في أمر المستقبل لا يرجم بالغيب، ولا ينتظر الفردوس الموعود، وإنما يحاول أن يقرأ ما يحدث لكي يسهم في تشكيل العالم وصناعة المشهد.

العولمة والمكان

لا شك أن ما يحدث اليوم يشكل تغيراً هائلاً في مشهد العالم تدخل معه البشرية في عصر جديد يسيطر فيه المجال البصري، حيث يطغى الشاهد على الغائب، والمرئي على المقروء، والصورة على الفكرة، والإشارة على الدلالة[3]. أما الفضاء الذي يتشكل فإنه يتيح لأول مرة ليس مجرد السمع والرؤية من على بعد، بالمعنى الذي نعرفه، بل يتيح أيضاً اللمس والحس، ولم يبق سوى الشم والذوق. إنه فضاء للتواصل يتيح عقد الصداقات الحميمة أو إجراء الندوات المتلفزة والمداولات الحية بين أناس يقيمون في بلدان متباعدة وأماكن متفرقة. يترتب على ذلك نظام جديد للإنتاج يقوم على القراءة الالكترونية للمعطيات، بقدر ما يقوم على إنتاج المواد الناعمة والتعاطي مع الأعداد الأثيرية التي يجري تبادلها عبر تقنيات الاعلام المعقدة وأنظمة الرمز الفائقة.

هذا التغير يمكن تلخيصه بعبارة: إنه انتصار الزمان الفعلي الذي يجري بسرعة الضوء على المكان التقليدي الممتد بأبعاده الثلاثة. حتى الآن كان التاريخ يجري في أمكنة محلية تشغلها الدول والأوطان، أو في أزمنة جزئية تمثلها التراثات والثقافات الخاصة بالشعوب والأمم التي تقطن الأرض. أما الآن فإن تاريخ العالم يجري وفقاً لزمن واحد ووحيد، هو زمن عالمي يوصف بأنه فوري ومباشر ومشهدي. إنه زمن عابر للحدود بين القارات

(3) بالنسبة إلى المجال التلفزيوني ووسائط الاعلام يمكن مراجعة كتاب ريجيس دوبريه، حول علم الوسائط، الميديولوجيا، محاضرات في علم الاعلام، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت حداد، دار الطليعة، بيروت 1996.

والمجتمعات واللغات، عبر طرقات الاعلام المتعدد وشبكات الاتصال الفوري، التي تنقل الصور والرسائل والعلامات بالسرعة القصوى، من أي نقطة في الأرض إلى أي نقطة أخرى. من هنا لا مكان آمناً بعد اليوم، ولا ثقافة منعزلة، ولا عقيدة محصنة ضد سيل الصور وتدفق المعلومات.

هذه هي العولمة التي تتحول معها الأرض إلى قرية كونية صغيرة تسبح في فضاء سبراني ألكتروني. إنها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ العالمي تنقلب معها الأولويات وتتغير خارطة العلاقات بكل شيء، بالكائن والحادث، بالمكان والزمان، بالحاضرة والذاكرة، بالفكر والحقيقة، فضلاً عن الصناعة والإنتاج والمبادلة. ولعل المقارنة بين العولمة والعالمية تلقي المزيد من الضوء على هذا الحدث الكبير، الذي نختلف في ماهيته وتجلياته ونتكهن بآثاره ومفاعيله. فالعولمة مشتقة من العالم كشقيقتها العالمية. ولكن الفرق كبير بينهما:

العالمية هي مقولة من مقولات الحداثة ارتبطت بتفوق الغرب وتوسعه في أرجاء المعمورة. وهي ثمرة الاكتشافات والثورات الحديثة، الجغرافية والاقتصادية والسياسية، التي بدأت منذ قرون مع اكتشاف العالم الجديد. أما العولمة فهي مقولة راهنة، من مقولات ما بعد الصناعة وما بعد الحداثة، ارتبطت بانفجار تقنيات الاتصال على نحو ضاقت معه الأمكنة وتقلصت المسافات إلى حد جعل الأرض قرية صغيرة تسبح في هذا العالم العددي الذي يتشكل من الفضاء السبراني. ومن هنا فإن العالمية ترافقت مع الإنتاج الصناعي الثقيل ومع تصدير الأدوات والسلع المادية، في حين أن العولمة تترافق مع ما يسمونه الاقتصاد الناعم[4] ونقل المعطيات شبه المادية التي هي علامات وإشارات مسجلة على ألواح إلكترونية.

والعالمية تقوم على نشر فكرة أو عقيدة أو دعوة أو صيغة أو ثورة من الثورات، كالتقدم والاشتراكية والعلمانية والديمقراطية والثورة الفرنسية. من هنا فهي تقابل الخصوصية وتحيل إلى ما هو كلي وعام. إنها خصوصية ثقافية

(4) ثمة نمط إنتاج جديد ومختلف يتميز به العصر الالكتروني عن العصر الصناعي، يسميه البعض «الاقتصاد الناعم». راجع في هذا الخصوص كتاب الفين توفلر، تحول السلطة، بجزئيه، ترجمة حافظ الجمالي وأسعد صقر، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1991.

خلاقة ومنتجة تمارس بصورة عالمية بوصفها مركزاً مهيمناً أو نموذجاً يحتذى. أما العولمة فإنها تقوم على تبادل الرسائل والاشارات على نحو يلغي الفواصل بين المحلي والوطني والعالمي. ولذا فالعولمة تحيل إلى ما هو شامل وكوكبي ومشهدي. إنها ليست مجرد نموذج يجري تعميمه بقدر ما هي رسائل يجري تبادلها، وهي ليست مجرد حركة بين مركز وطرف، لأنها ليست تصدير السلع من المركز أو استيراد المواد الأولية من الهوامش، بقدر ما هي زحزحة متواصلة للمركز وتغيير دائم للاتجاه. من هنا تعرف العولمة[5] بأنها فُقْدان الكائن لاتجاهه والمجتمع لانتظامه والاقتصاد لنظامه، بل هي فُقدان الشأن السياسي لصدارته وأولويته، من جراء الشبكات الالكترونية التي جعلت علاقة البشر تتغير بالكلية، سواء فيما بينهم أو بينهم وبين العالم، بقدر ما غيرت العلاقة بالهنا والآن، والمكان والزمان.

ولهذا فالفارق الأهم بين العولمة الجارية والعالمية الآفلة هو من حيث العلاقة بالواقع. مع العالمية التي كانت سائدة يُختزل العالم إلى مجرد فكرة هي مفهوم أو تصور أو وهم أو عقيدة أو ثنائية ضدية، كما اختزله الفلاسفة والمنظرون عبر مقولات كالتنوير أو الفكرة المطلقة أو الاشتراكية العلمية أو الليبرالية السياسية، أو عبر ثنائيات كالمادية والمثالية أو الواقع والتصور. إنها محاولات فَكْرَنة العالم المركب أو أدلجة الواقع الحي أو ضبط الوجود المحسوس والمضطرم، عبر الروايات الكبرى أو النظريات الشمولية أو الانساق المحكمة. من هنا ازدهرت الأيديولوجيا مع العالمية، حيث احتل المثقفون واجهة المشهد، واحتدم الصراع بين المدارس الفلسفية والمذاهب السياسية. إنه صراع اختلفت أشكاله وتعددت نسخه، من الصراع بين المثالية والمادية في زمن هيغل وماركس، إلى الصراع بين الليبرالية والاشتراكية الذي غطى مساحة واسعة من هذا القرن، إلى الصراع بين الحضارات الذي طلع علينا به مؤخراً صموئيل هنتنغتون، في وقت يسير فيه العالم نحو تشكيل حضارة واحدة بفضل شبكات الاتصال ووسائط الاعلام.

هذا شأن العالمية أو الأممية قديماً أو حديثاً. أما العولمة فإنها تقيم علاقة

---

(5) راجع بخصوص العولمة المزيد من الشروحات والتفاصيل، «طريقة في النظر»، سيناريوهات العولمة، العدد 32، تشرين الثاني 1996.

مغايرة مع الواقع. فهي لا تحول العالم إلى شعار ولا تختزله إلى مجرد عقيدة ولا تعتبره مجرد تجسيد لفكرة أو انعكاس لصيغة. وإنما هي تصطنع واقعاً جديداً عبر الحواسيب وبنوك المعلومات التي يتحول معها كل معطى، عَيْني أو ذهني إلى كائن رقمي. والحال فما من شيء اليوم إلا وله صنوه العددي في الأدمغة الاصطناعية. إنها الأعداد والعلامات تضاعف العالم المحسوس من خلال الشبكات والبنيات الالكترونية التي هي أوهن من خبط العنكبوت، ومع ذلك فإنها الوسيط الذي لا غنى عنه لمن يريد التعاطي مع العالم بصورة منتجة وفعالة، أي بصورة فورية ومشهدية. هذه البنى والشبكات هي على وشك أن تصبح الناظم والحاكم لهذا العالم. وهذا ما يجعل الساسة أقل تحكماً وسيطرة مما نحسب ويحسبون. أما الفلاسفة والمفكرون فقد كانوا دوماً الأكثر توهماً والأقل تحكماً منذ أفلاطون حتى سارتر وراسل.

إذن ثمة منطق جديد يشتغل مع الفضاء الالكتروني، لا تعود معه الأشياء على ما كانت عليه. نحن إزاء عالم شَبَحي أثيري، لا يتألف من أشياء عينية ولا من مفاهيم ذهنية، بل يتركب من وحدات لا لون لها ولا وزن ولا حجم[6]، هي عبارة عن فيض متواصل من العمليات عبر الشبكات والقنوات. إنها الكائنات العددية تحل محل الأشياء المصنوعة بعد أن حلت هذه محل الأشياء الطبيعية، شاهدةً على طور تقني جديد يتجاوز العصر الصناعي إلى العصر السبراني. وهذه الكائنات أو الوحدات التي تسكن في العقول الالكترونية وتسافر بسرعة الضوء، على أساسها يتوحد العالم اليوم، وبواسطتها يجري الاتصال بين البشر. وهكذا فبعد غزو السلع والأدوات والكتب، نشهد غزواً من نوع آخر تمثله النصوص الفائقة، المقروءة على الشاشات الالكترونية.

العولمة والامبريالية

إن كلمة الغزو هي مدعاة للكلام على الامبريالية التي هي مقولة كثيراً ما استخدمت لقراءة الموجات الحضارية. فهل نحن حقاً إزاء إمبريالية تمثلها

(6) راجع في هذا الصدد مقالة فرنسيس بيزاني، حدود الفضاء السبراني، الانترنت، النشوة والذعر، طريقة في النظر، عدد خاص المصدر السابق، ص 14.

العولمة الجارية بنجومها المسيطرين على طرقات الاعلام وأسواق المال؟

هذا هو موقف دعاة التحرر وقادة الثورات والمنظرين العقائديين، ساسة ومثقفين، قديماً وحديثاً. فمن لينين إلى سمير أمين ونعوم تشومسكي، يجري تناول الظاهرات الحضارية والكيانات الثقافية من خلال مقولات الاستعمار والامبريالية والغزو. هكذا تناولوا الحداثة والعالمية. وهكذا ينظرون اليوم إلى ظاهرة العولمة وما بعد الحداثة. إنهم يرون إليها رؤية ضيقة وحيدة الجانب، أي لا يرون منها سوى مظهرها الامبريالي أو بعدها الاقتصادي الرأسمالي.

وهذا اختزال وتبسيط للحضارات. ذلك أنه ما من حضارة إلا وهي شكل من أشكال الغزو والفتح. قد يكون الفتح بالسيف والمدفع، أو بالفكر والمعتقد. وقد يكون بالاثنين معاً، كما كان شأن الحضارة اليونانية في عصر ازدهارها، أو الحضارة الإسلامية في عصر تفوقها وانتشارها. وهذا شأن الحضارة الغربية الحديثة: لها وجهها الاستعماري والامبريالي بما هي تفوق وتوسع، ولكن لها وجهها الإعماري التمدني بما هي ثقافة وتقنية وصيغة حكم أو نمط عيش. والذين ينتقدونها الآن، هم ثمرة من ثمارها. ولا عجب، فالحضارة المبدعة هي قدرتها على الانتشار والتواصل عبر ابتكارها لشيء من الأشياء، قد يكون سلعة أو أداة أو صورة أو صيغة أو فكرة...

غير أن أصحاب العقل الأيديولوجي المغلق، لا يرون بفكرهم الأحادي سوى الوجوه السلبية والجوانب المعتمة من الظواهر الحضارية. إنهم لا يجدون في العولمة سوى شكل جديد من أشكال التمركز الغربي أو الغزو الثقافي أو الاستغلال الاقتصادي أو التسلط الوحشي.

ولا شك أنهم سيفشلون في مناهضتها كما فشلوا في محاربة الامبريالية والاستعمار والرجعية، بإعادة إنتاج التبعية والتخلف والفوضى والتفاوت والاستبداد. وهذا شأن من ينفي الحدث بما يولده من الحقائق وبما يأتي به من الجدة والابتكار، يرتد عن أهدافه ولا يشهد إلا على عجزه وفشله، كما يشهد تاريخ المشاريع التحررية والتقدمية في العالم الثالث عموماً، وفي العالم العربي بنوع خاص، على يد الدعاة والمثقفين على اختلاف منطلقاتهم. فهم بقدر ما تعاموا عما في التوسع الغربي من حقائق الصنع ووقائع الخلق والابتكار، لم يتمكنوا من صنع حقيقة أو تغيير واقع. إنهم لم ينجحوا في

مواجهة التحدي الحضاري، لأن من لا يسهم في ورشة الخلق والإنتاج، يتخلف ويعود القهقرى، فإذا كان متأخراً أصلاً ازداد قصوره وتأخره.

والمثقفون العرب لم يعودوا وحدهم في هذا الموقف الاستبعادي للحدث. فالعديدون من المثقفين الفرنسيين، ينضمون إلى جوقة الكلام على الغزو الثقافي بعد أن كنا نستأثر وحدنا بطرح هذه المقولة في سوق التداول. ففي فرنسا ثمة من يتحدث اليوم عن غزو النمط الأميركي للحياة الفرنسية، ومنهم من يدعو إلى مناهضة العولمة بالعودة إلى العالمية[7]، حيث كانت فرنسا ما تزال تمارس أمبريالتها الثقافية والعسكرية على أشدها. وهؤلاء أيضاً يسبقهم الحدث ويرتدون على أعقابهم، بقدر ما يظنون إن بإمكانهم الارتداد على العولمة الجارية مع ما تحدثه على غير صعيد من التحولات الهائلة والمتسارعة. من هنا لا يجدي نفعاً اختزال هذه الظاهرة الحضارية وهذه المنجزات التقنية إلى شكل جديد من أشكال النهب والهيمنة. بذلك تجرفنا العولمة ونتحول إلى جيب تاريخي يقع على هامشها، بقدر ما نتحدث عنها بلغة نضالية خُلقية فقدت قدرتها على الفهم والتفسير أو على الفعل والتأثير.

المشهد العالمي

الأجدى أن نقرأ ما يحدث لكي نحسن التعامل معه والمشاركة في صنعه. فالعولمة هي حدث كوني له بعده الوجودي. إنها ظاهرة جديدة على مسرح التاريخ خلقت واقعاً تغير معه العالم عما كان عليه بجغرافيته وحركته، بنظامه وآليات اشتغاله، بإمكاناته وآفاقه المحتملة. هذا الحدث الكبير يتجلى على غير صعيد: في الاقتصاد والسياسة، في الاجتماع والمدينة، في الحرب والمدافعة، في الثقافة وصناعة الحياة.

ـ على صعيد الاقتصاد نجد أن الأسواق المالية التي تسيّرها الالكترونيات تتداخل وتتوحد على نحو يتجاوز حدود الدول والأوطان. فما من دولة اليوم، أياً كان شأنها، قادرة على ضبط العمليات المالية ضمن حدودها، الأمر الذي يجعل الكلام على اقتصاد وطني أو قومي يمت إلى مرحلة سابقة. إذن

(7) راجع مقالة برنار كاسان، العالمية بدلاً من العولمة، طريقة في النظر، العدد 32.

فالاقتصاد يتعولم بقدر ما يتحول إلى سوق عالمية واحدة لتدفق البضائع والأموال.

- وفي موازاة ذلك تتعولم السياسة بتحررها من سيطرة الناخبين، ومن سلطة الدول والحاكمين في آن. فالقرارات لم تعد تصنعها اليوم المؤسسات الحكومية والهيئات التمثيلية أو الإجراءات الانتخابية من برلمانات واستفتاءات. وإنما أصبحت شأناً عالمياً يتعلق بسلطات جديدة أصحابها هم الذين يسيطرون على وسائط الاعلام ويحركون أموالهم ومنتجاتهم اللامادية[8]، من طرف إلى آخر من أنحاء الأرض، غير معترفين بالحدود بين الدول والمجتمعات والثقافات. من هنا يقال اليوم: الناخب الأكبر ليس المواطن بل السوق، والحاكم الفعلي ليس رجل السياسة بل المسيطر على الأسواق المالية والشبكات الإعلامية. الأمر الذي يحول السياسة إلى سلطة ثالثة بعد الاقتصاد والاعلام[9]. وهكذا ثمة نوع جديد من السيطرة ينشأ مع تشكل الاقتصاد الرمزي والإعلام الفوري. بكلام أوضح: ثمة تحولات تشهدها السلطة، في بنيتها وآليات تشكلها، أو في قواعد عملهاومجالات استخدامها[10]، بسببها تفقد فاعليتها الأطر والمؤسسات والأساليب القديمة أو السائدة في العمل السياسي، سواء على جبهة المعارضة أو على جبهة الموالاة.

- وإذا كانت الديمقراطية تتراجع بل «تترنح»، في البلدان الغربية وعلى أرضها بالذات، فإن المؤسسات الديمقراطية عندنا ليست موجودة إلا لكي تنتهك، هذا إذا وجدت، من هنا فإن كلام المثقفين الغارقين في سباتهم العقائدي على ضرورة الأخذ بالخيار الديموقراطي واحترام قواعد النظام البرلماني، قد فقد مصداقيته وولى زمنه. لا يعني ذلك بالطبع، العودة إلى الوراء، بقدر ما يعني أن إدارة البشر، في عصر العولمة هذا، يحتاج إلى

---

(8) راجع حول نظام السيطرة الجديدة مقالة ريتشارد فولك، نحو سيطرة سياسية من نوع جديد، جريدة لوموند ديلوماتيك، الطبعة العربية، تشرين الثاني، 1996.

(9) بصدد تراجع السياسة، انظر مقالة إنياسيو رامونيه، رئيس تحرير صحيفة لوموند ديبلوماتيك، السلطات عند نهاية القرن، عدد أيار 1995، راجع أيضاً افتتاحيته حول ترنح الديمقراطية، الطبعة العربية، المصدر السابق.

(10) بصدد تحولات السلطة، راجع ألفين توفلر، المصدر السابق، الجزء الأول.

ابتكار سياسي جديد، يتلاءم مع التغير في نمط السلطة. فإذ كان لكل سلطة معرفتها، بالوسع القول أيضاً، إن لكل سلطة سياستها ونمط إدارتها.

ـ والمجتمع يتعولم بدوره مع نشوء التقنيات الجديدة وتغير بنية الاقتصاد ونمط العلاقات الإنتاجية. ثمة من يتحدث اليوم عن مجتمع عالمي يتشكل فوق المجتمعات المحلية وفيما يتعدى الأطر القومية، هو المجتمع السبراني الذي يتكون، لا على أساس الروابط القديمة للقرابة أو اللغة أو العقيدة أو المواطنية، بل على أساس الرابطة الجديدة الناشئة عن الاشتراك في الشبكات الالكترونية. إنه على ما يسمونه «مواطن الانترنت»[11]، والأحرى القول المواطن البَيْني المندرج في مجتمع تقني واحد ووحيد، المتحرر من انتماءاته اللغوية والقومية أو الثقافية والدينية أو الجغرافية والوطنية.

ـ وهذا شأن المدينة أيضاً. فالفضاء المديني يتشكل الآن بطريقة جديدة لا سابق لها. لأن المكان قد تغير على نحو كلي بعد انحلاله في زمان الضوء. إن المكان والموطن والأرض تتوقف في النهاية على وسائل النقل وتقنينات الاتصال والتبادل. وكل هذه تتغير اليوم على نحو يتيح نشوء مركز هو من الطغيان والحضور بحيث يوجد في كل مكان ولا يوجد في أي مكان معاً[12]. إنه مركز عالمي يتوافق مع احتياجات السوق الكلية، سوف تصبح جميع المدن والعواصم بالنسبة إليه بمثابة ضواح لا غير. وهكذا لم تعد المدينة كما كانت عليه مع تغيير المكان ونشوء الطوائف السبرانية. ومن هنا فإن المثقفين الغارقين في سباتهم النضالي من أجل المجتمع المدني، لن تجدي مساعيهم المدنية ما لم يأخذوا المستجدات المدينية بعين الاعتبار. ذلك أنه في المجتمع السبراني حيث يتعولم الاقتصاد والسياسة، لا مجال للتغير إلا على مستوى كوكبي، الأمر الذي يدعو إلى عقد اجتماعي جديد، يتجاوز العقد القديم المصاغ بلغة روسو وديدرو. هذا أفق تفتحه العولمة يجعل اللغة القديمة في الكفاح والجهاد بالية عديمة الفاعلية والجدوى.

ـ على صعيد الأمن والمدافعة تتغير الأمور أيضاً مع تغير الزمان. والشاهد على ذلك حرب الخليج، التي بدت غير واقعية من فرط واقعيتها.

(11) راجع حول «مواطن الشبكة» السبراني، مقالة ريشارد فولك، المصدر السابق.

(12) راجع حول هذه النقطة مقالة بول فيريليو، المصدر السابق.

وهذا ما جعل جان بودريار يقول: إن حرب الخليج لم تقع. بالطبع هي وقعت وأحدثت ما أحدثته من الدمار والإبادة. ولكن معنى قوله أنها لم تكن لتقع على ما وقعت عليه، إلا لأنها جرت عبر الشاشات وبواسطة التقنيات الالكترونية التي أتاحت لأول مرة جمع المعطيات عن العدو وضربه، من دون رؤيته، بسرعة الضوء. إنها أول حرب في التاريخ تجري، لا بحسب قوانين المكان التقليدي وأبعاده، بل بحسب قوانين الزمان الفعلي وسرعته. الأمر الذي يعني نهاية الحروب التقليدية وربما يعني نهاية حروب التحرير الشعبية في آن. وعليه: أليس حديثَ خرافة الآن وفي عصر العولمة الكلامُ الذي ما زال يردده بعض المثقفين عن تعبئة الجماهير الشعبية لمقاومة الامبريالية العالمية التي تزداد أمبريالية وعولمة؟

الإنسان العالمي

وأخيراً فالعولمة تطال الثقافة بالذات، بما هي منظومة من الرموز والقيم يخلع بواسطتها الإنسان معنى على وجوده وتجاربه ومساعيه. فالثقافات بما هي مرجعيات للدلالة وأنماط للوجود والحياة، خاصة بكل أمة أو دولة أو مجتمع، تجد نفسها الآن عارية أمام تدفق الصور والرسائل والعلامات التي تجوب الكرة على مدار الساعة. وهذه هي الصحون اللاقطة تثير إشكالاً على الصعيد الخلقي بما تبثه من الأفلام الإباحية والبرامج الخلاعية. وبالاجمال فإن وسائل الإعلام تصنع الآن مخيال الإنسان. فالمرء الذي تحول إلى مستهلك ثم إلى مشاهد، يَغْمُر مخيلته نجوم الشاشة ولاعبو الكرة وعارضات الأزياء ومصممو الحواسيب. إنه نمط واحد يكتسح أنماط الحياة وأنظمة الثقافة المختلفة، يتيح للبعض أن يتحدث عن «انتصار نموذج كوني»[13]، يتجاوز تعدد العوالم نحو عالم واحد ذي نمط موحد. أياً يكن فالعالم يتشكل اليوم بطريقة مختلفة وبقوى جديدة، الأمر الذي يعني أن الثقافة أخذت تتغير، سواء من حث أطرها ومضامينها، أو من حيث وسائطها ومسالكها، أو من حيث آليات تشكلها والقوى التي تسهم في إنتاجها واستهلاكها. والمهم في ذلك أن الوسائط تؤدي

(13) راجع بصدد هذه المسألة كتاب سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء 1993، ص 30.

إلى عولمة المعرفة، إذ هي تتيح للمرء الاطلاع على كل معارف العالم عبر الشبكات الالكترونية التي بدأت تحلّ مكان المكتبات العامة.

وهكذا نحن إزاء إمكانيات جديدة، للوجود والحياة، تنبثق على نحو لا نظير له من قبل. وهي تسفر، ليس فقط عن عولمة السوق والمدينة والسياسة، بل تفضي إلى «عولمة الانا»[14]، بما هي حامل للدلالة ومولد للمعنى ومنتج للثقافة والمعرفة. إن الإنسان يتعولم الآن بطريقة تتحول معها الهوية إلى أسطورة، بعد أن بات بوسع المرء، أينما كان، أن يضغط على زر لكي يتصل بأي كان، في أي مكان من الأرض. وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي ألان فنكليكرو يشبّه الإنسان العامل عبر الشبكات بوصفه «سائحاً» جوالا لا يرتبط بمكان محدد. كان الإنسان القديم يحلم بامتلاك «بساط الريح» الذي يحرره من شروطه المكانية. ثم توصل فيما بعد إلى اختصار الأبعاد وطي المسافات، بعد أن اخترع السيارة، ثم الطائرة الخارقة لجدار الصوت. ومع ذلك فالطائرة التي اخترعت مع بداية هذا القرن، تسير بسرعة نسبية يبقى مها الإنسان الطائر أسير قيوده المكانية. أما الآن فإن بوسعه، وهو في غرفته الضيقة، أن يتجول سائحاً عبر كل الأمكنة دون أن يبرح مكانه، وتلك هي المفارقة. هذا التطور الهائل هو الذي يجعل أمراً ممكناً الحديث عن «الإنسان العالمي» سواء بصورة إيجابية أو سلبية.

حدث كوني

باختصار: ثمة حدث كبير لا عودة عنه ولا جدوى من القفز فوقه. الممكن هو قراءته وتفسيره، بسبر ممكناته واستثمار طاقاته، للمساهمة في صناعة العالم وإنتاج الحقيقة. ولهذا الحدث الذي سمي «عولمة» مفاعيله الهائلة، إذ معه يتغير عالمنا من حيث بنيته ونظامه، أو من حيث مرجعياته ونماذجه، أو من حيث منطق اشتغاله وشيفرات تواصله. فلا يجدي التعامل معه وكأن شيئاً لم يحصل، لأن من يفعل ذلك يقرأ المجريات بلغة ميتة ومقولات متحجرة، على ما يفعل عندنا الذين يقرأون العولمة باللغة

---

(14) حول «عولمة الأنا» يمكن مراجعة كتاب ألان فنكليكرو، الإنسانية الضائعة، الفصل السادس، ملائكة وبشر، منشورات سوي، باريس، 1996.

الأيديولوجية لحركات التحرر الوطني والاجتماعي.

من هنا الحاجة إلى قراءة ما يحدث ويتشكل بلغة جديدة، لا تفي بها المقولات والنماذج السائدة لدى النخب المثقفة. لعل المثقف، بشكله الحديث، قد استنفد نفسه وبلغ نهايته مع استنفاد عالم الحداثة الذي يخضع الآن للنقد والتفكيك بفضائه وبنيته، بمقولاته ومؤسساته، بمنطق اشتغاله وإيقاعات تطوره. مع الحدث الكوني الذي تجسده العولمة، تنشأ طريقة جديدة في ممارسة الوجود، والتعامل مع الواقع، ويتكون نمط مغاير من العلاقة بالذات والغير والأشياء. ولكل نمط وجودي أشكاله المعرفية ومقتضياته العملية. من هنا سوف تنبثق مع العولمة أشكال جديدة من التفكير والعمل وأنظمة مغايرة من التواصل والتبادل.

وهذا شأن الحدث الكبير: معه تتغير الوضعيات والمواقف، المرجعيات والنماذج، المعالجات والتدابير، وذلك بقدر ما تفتتح مناطق جديدة للوجود، وتتشكل مساحات وأمداء جديدة للفكر والقول والعمل.

هل نتفاءل؟

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى وضعية الإنسان وإلى العلاقات بين البشر؟ هل العولمة هي الفردوس الضائع الذي بحث عنه الإنسان حتى الآن من غير طائل؟ هل يستعيد البشر مع الثورة الالكترونية إنسانيتهم الضائعة وحريتهم المستلبة؟ هل وحدات البيتس[15] الناعمة التي يشتغل بها بيل غيتس عبر شبكاته وشاشاته، هي التي ستوحد البشر حيث عجزت من قبل الأفكار والعقائد والكتب والثورات؟

يبدو أن الناس يغرقون في التفاؤل بعد كل ثورة أو اكتشاف أو عند بداية كل عصر جديد. هذا ما حصل في عصر التنوير حيث سرى الوهم بأن أنوار العقل ستشرق على العالم. وهذا ما حصل عند الثورة الفرنسية حيث ظُن أن البشرية ستصل إلى إنسانية أكثر حرية وعدلاً. وهذا ما حصل بعد التقدم

(15) البيتس (bits) هي الوحدات الإعلامية التي تتألف منها البرامج الموجودة في الأدمغة الالكترونية. أما بيل غيتس فهو صاحب شركة ميكروسوفت، التي هي من أكبر الشركات لإنتاج البرامج الالكترونية.

العلمي والابتكارات التقنية، حيث كبر الأمل بالوصول إلى مجتمع الوفرة والرفاه والتقدم. وهذا ما يحصل اليوم مع ثورة التقنيات الإعلامية. ثمة من يعتقد أن «الزمن الذي يصبح فيه البشر شعباً واحداً قد أزف»[16]. ثمة من يحلم بأن حضارة المعلومات ستساوي بين البشر وستعمل على تشكيل مجتمع عالمي تسوده المساواة والعدالة والاخوة، بعد عولمة الإنسان وتفكيك الهويات القائمة على اللون أو اللغة أو العرق أو الديانة[17].

هل سنصل حقاً إلى الإنسان العالمي ذي الهوية الكونية الذي لا يرتبط بأرض أو قوم أو ثقافة أو مجتمع أو دولة؟ هل نصل إلى عصر تطغى فيه لغة الأعداد الالكترونية على اللغات المختلفة التي ابتكرها البشر؟ أم أن لغة واحدة هي التي ستتغلب على سائر اللغات لتصبح وحدها لغة العولمة على ما يخشى الفرنسيون تجاه النمط الأميركي واللغة الانكليزية؟

الحضارة والثقافة

لا ينبغي تبسيط الأمور والذهاب بالتفاؤل إلى حد السذاجة. فتاريخ البشر هو تاريخ الكشوفات والإنجازات كما هو تاريخ الصراعات والحروب. إنه تاريخ الاضطهاد والقهر، تاريخ الإبادة التي تملأ السمع والبصر أخبارها ومشاهدها. وليست البشرية اليوم أفضل حالاً عما كانت عليه من قبل من حيث التحاور والتآزر أو من حيث التعقل والعدالة والسلام. بل إن القرن العشرين، بما شهده من العنف والدمار، يهزأ من كل الشعارات التي طرحتها الأيديولوجيات التقدمية والتحررية، منذ عصر الأنوار في القرن الثامن عشر حتى النضال من أجل حقوق الإنسان مع نهاية هذا القرن.

إن الذي يحاول أن يقرأ ما يحدث، يجد أن العالم يتوحد بقدر ما ينقسم ويتشتت. فهو يميل إلى الوحدة على الصعيد الحضاري، أي بكل ما يتعلق بنمط العيش وتقنيات الاتصال وأسواق التبادل. على هذا الصعيد ثمة نمط كوني يتشكل ويتعمم على مستوى الكرة، من وجبات الطعام إلى الملابس

(16) راجع سيرج لاتوش، المصدر السابق، ص 179.

(17) هذا ما يحلم به جون بيري بارلو أحد الباحثين في المستقبليات وأحد منشئي مؤسسة الحدود الالكترونية؛ راجع مقالة ريتشارد فولك، المصدر السابق.

والأزياء، ومن الصحون اللاقطة إلى اقتناء أجهزة الهاتف النقّال، ومن الجلوس قبالة الشاشة إلى التنقل في أنحاء المعمورة. ولكن العالم يبدو ممزقاً على صعيد الخصوصيات الثقافية والقومية. إنه ساحة للصراعات والحروب من أجل البقاء توظف فيه فوارق الثقافة وتؤجج هواجس الهوية والذاكرة. وهذا شأن العوالم الصغرى التي يتألف منها العالم الأكبر، كل عالم ثقافي يشكل بدوره ساحة لخوض الصراعات على المواقع والمغانم. وها هو العالم الإسلامي تبدو فيه العقليات المغلقة، العاملة تحت خانة العقائد التوحيدية أو الايديولوجيات الوحدوية، عاجزة عن توحيد حي من مدينة، فكيف بأن توحد عالماً من الشعوب والدول والقبائل؟

وهكذا نجد أن آليات التحضر وقوانين السوق وطرقات الإعلام توحد البشر، فيما تفرقهم التراثات والهويات الثقافية. إذن تجمعهم أمكنتهم الحضارية، بقدر ما تفرقهم أزمنتهم الثقافية. ولعل هذا هو الفرق بين الحضارة والثقافة[18].

فالحضارة تحيل إلى المكان والحاضرة، أما الثقافة فتحيل إلى الزمان والذاكرة. والحضارة تقنية وأداة، فيما الثقافة قيمة ومعيار. والحضارة سوق ومبادلة يغلب فيها الإنتاج المادي، أما الثقافة فهي إنتاج للرموز والنصوص. والحضارة تنتج المجانسة والمشاكلة، في حين أن الثقافة تخلق التنوع والغنى والفرادة. من هنا الحاجة إلى إقامة التوازن بين آليات التحضر وإبداعات الثقافة. فليس المطلوب حضارة مسطحة تجف فيها منابع المعنى. وفي المقابل ليس المطلوب ثقافة فردانية يقيم بها المرء في قوقعته وينعزل عن سواه. لعل المطلوب تجاوز ثنائية النخبة والجمهور على نحو يتيح الموازنة بين الأفكار والوسائط، بين الانتشار الأفقي والنفاذ العمودي، بين النشاط المفهومي والفعل التواصلي. انطلاقاً من هذا التمييز بين الحضارة والثقافة، بين الأداة والقيمة، بين السلعة والفكرة، لا مجال لكي يتوحد العالم بالكلية. وليس المطلوب أصلاً تشكل عالم واحد متجانس يتماهى فيه الكل مع الواحد أو يطغى فيه نموذج واحد أو مركز واحد أو اسم واحد. فالإنسان يرتبط

(18) من المفيد مراجعة مفهوم الثقافة وعلاقتها بالحضارة عند سيرج لاتوش، المصدر السابق، من ص 63 إلى ص 84.

بالمكان بقدر ما يضرب بجذوره في الزمان. إنه يجر وراءه تواريخه وتستبد به أطياف الأصل ويحدوه الحنين إلى البدايات والأزمنة الأولى.

وإذا كان الزمان الالكتروني يوحد الناس اليوم مكانياً، فإن الأزمنة التراثية والخبرات الوجودية لا تنتج سوى التباين والتفاوت والتفاضل. حتى لو افترضنا أن حضارة واحدة ستنتصر وأن لغة واحد ستعم وتنتشر، فمآل هذه اللغة أن تتفرع إلى لهجات، ومآل تلك الحضارة أن تستولد ثقافات متنوعة. لا يعني ذلك الأخذ بصفاء الثقافات وعزلتها. فإن المسألة لا تتعلق بجواهر حضارية لا تنفك تتصارع وتتصادم على ما يقول هنتغتون[19]. الأحرى القول بوجود ثقافات تتفاعل بقدر ما تتنافس. والثقافة الحية المتجددة تمتص ما عند الثقافات الأخرى من الإبداعات والإنجازات، كما فعل العرب مع منطق اليونان وفكرهم، وكما تعامل الغربيون مع الإنجازات الفكرية والعلمية في الثقافة العربية الإسلامية.

وبوسعنا أن نتحدث اليوم عن فضاء حضاري واحد، هو مجمع للثقافات المختلفة من حيث منابعها وجذورها أو من حيث مقوماتها ومضامينها. بل بالوسع القول على وجه الإجمال بأن كل عصر من العصور التاريخية للبشرية، قد سادت فيه حضارة معينة مع تعدد الهويات الثقافية. غير أن الثقافات المختلفة لا تبقى هي هي على الدوام، بل تخضع للتبدل والتحول، إما بفعل التطور الذاتي من جهة، أو بفعل احتكاكها وتفاعلها بعضها مع بعض من جهة أخرى. هذا في الماضي، فكيف اليوم، والتداخل بين الشعوب والمجتمعات هو على أشده. الأمر الذي يدعو إلى تجاوز ثنائية فوكوياما وهنتنغتون الضدية. فالعالم لن تسيطر عليه ثقافة واحدة ووحيدة. لن يصير واحداً أو موحداً على الصعيد الثقافي، بحسب ما يقول فوكوياما[20]. ولكن العالم لا يتكون من ثقافات هي بمثابة مونادات مستقلة أو جواهر مفردة ومنعزلة بحسب

---

(19) راجع نسخة جديدة مطورة عن مقولة صموئيل هنتنغتون حول «صدام الحضارات»، في فصل من كتاب له صدر مؤخراً بعنوان: صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي. ترجم هذا الفصل إلى العربية فؤاد حطيط عن مجلة «فورين افيرز» الأميركية، ونشرته جريدة السفير اللبنانية، الملحق الثقافي، الجمعة 24/ 1/ 1997.

(20) راجع بصدد مقولة فرنسيس فوكوياما كتابه، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة مجموعة من الباحثين بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.

ما يقول هنتنغتون. فلا وجود لهوية ثقافية من غير تلاقحها مع سواها من الهويات والثقافات.

ولهذا لا خوف من أن تسيطر لغة وحدة على سائر اللغات. فالحياة تولد الشبيه بقدر ما تولد المختلف. حتى الولايات المتحدة التي يُخشى من هيمنتها، لا تشكل عالماً واحداً متجانساً. وإنما هي عالم مفتوح على المختلف ونسق مركب يستوعب المتعدد والمتنوع. وعلى كل حال إن الفرق بين مجتمع وآخر يكمن في كيفية التعامل مع واقع الاختلاف، أي في القدرة على الاستيعاب والدمج، وفي الامكان الدائم على ابتكار الوحدات التركيبية التي تتيح للاختلافات أن تتجلى على نحو تواصلي أو بصورة فعالة ومثمرة. كذلك لا خوف من سيطرة لغة الرقم الالكتروني، الشاملة والباردة، على لغة الكلام الحميمة والفردية. فلغة الحاسوب هي في النهاية امتداد للكلام البشري الذي يشكل أساسها وشرط إمكانها.

وهكذا نحن إزاء عملية مركبة، مزدوجة ومتعارضة، يتجاذب فيها منطق التوحيد مع آليات الانقسام، ويعمل الميل إلى الائتلاف والتجانس مع الميل إلى الاختلاف والتنافر. وهذا شأن كل اجتماع بشري وكل تجمع حضاري أو فضاء ثقافي. بل هذا شأن البشرية في وضعها الراهن: إن العالم هو واحد بقدر ما هو متعدد. فهو واحد على صعيد الإعلام والاقتصاد. وهو واحد أيضاً من حيث الخطر الذي أخذ يتهدد مصير الأرض بفعل التلوث والتصحر. ومع ذلك فالعالم مشطور ومتضارب على صعيد الهويات الثقافية والعرقية واللغوية. إنه ما زال نهباً للتضاد والتنازع، كما كان الأمر من قبل، وكما هو عليه المشهد في العالم الحيواني. بل إن المشهد في العالم البشري يبدو سريالياً في فضائحه وفظائعه، في حمقه وجنونه. ولا عجب فمفهومات الهوية الضائعة وأطياف الذاكرة المثخنة، هي ما يزهر على أرض الواقع عنفاً وإرهاباً أو خراباً ودماراً في غير مكان من العالم.

فهل يعني ذلك أن البشرية ستبقى فريسة دائها السبعي؟ هل العنف هو داء أم هو ما في أصل الفطرة وما تمليه طبيعة الاجتماع؟ وهل ما أخذته الشعوب المتقدمة على الشعوب البدائية، هو ما تقع فيه بالذات، أي المراوحة بدلاً من التقدم؟ والحال فالبشرية لا تتقدم، بل تعود القهقرى من حيث قدرتها على

وضع حد للعنف. فهل معنى ذلك أن التقدم مستحيل على صعيد التحاور والتضامن؟ هل سنبقى «نرعب» بعضنا البعض على ما هي مقولة هنتنغتون ودعوته أم أن أفقاً آخر سينفتح على مشارف القرن المقبل يتيح للبشرية السيطرة على نفسها وتدبر مشكلاتها؟

سياسة الحقيقة

لا شك في أن العولمة تفتح أفقاً جديداً أمام تواصل البشر، ربما هو الذي جعل فوكوياما يتحدث عن نهاية التاريخ وانتصار النموذج الليبرالي. هناك حقاً إمكانيات تتيحها تقنيات الاتصال للتحرر من أسر التاريخ وعبادة الأصول وأقبية الهويات ومعسكرات العقائد. بالطبع، إنها مجرد إمكانية تتوقف على مفاهيمنا للهوية والإنسانية والوحدة، وللحقيقة بنوع خاص. بمعنى أنها تتوقف على تحررنا من هوامات الحقيقة المسبقة والهوية الصافية والإنسانية المُسْتَلبة والوحدة البسيطة.

ثمة من يتعامل مع الهوية بوصفها مماهاة تامة خالية من الاختلال والتعارض، على ما يتصور الهوية أهل المطابقة والمماثلة. وهؤلاء يريدون للغير أن يكون نسخة عن الأنا، ولهذا فهم لا يحسنون سوى ممارسة الاستبعاد والاستبداد والارهاب. الأحرى القول إن الهوية ليست تطابق المرء مع صورته بقدر ما هي حصيلة علاقاته المفتوحة المثمرة والفاعلة مع سواه.

وثمة من يتعامل مع الإنسانية بوصفها جوهراً ضائعاً أو فطرة أصلية يجري تشويهها أو تدميرها، على ما يتصور الإنسان ماركس وغارودي ورجالات الدين وأهل الطوبى. مثل هذا المفهوم لم يمنع المظالم والمفاسد والفظائع. الأولى أن نعترف بإنسانيتنا كما تمارس على الأرض، حتى لا تفاجئنا بربريتنا، بحيث نتخلى عن وهم البحث عن الجوهر الإنساني المستلب، لكي نشتغل على ذواتنا ونبتكر إنسانيتنا من جديد، من خلال التمرس بأخلاقية الحقيقة[21] وصناعة الحدث. فإنسانيتنا ليست ما نفتقده، بقدر ما هي قدرتنا على تغيير

---

(21) حول الحدث والحقيقة وأخلاقية الحقيقة، من المفيد الاطلاع على محاولة هامة في هذا الخصوص للفيلسوف الفرنسي آلان باديو في كتابه: الخُلقيات، منشورات هاتيه، باريس، 1995، الفصل الرابع.

ذواتنا وتجاوز مشروطيتنا باستمرار.

والحقيقة هي بيت القصيد. ثمة من يتعامل معها بوصفها فكرة مطلقة هي نموذج كامل أو أصل ثابت أو جوهر مكنون أو عصر ذهبي.. مثل هذا المفهوم لم ينتج على الأرض سوى النقص والاختلاف. أو القصور والتخلف، أو الطعن والانتهاك، على ما يتعامل مالكو الحقيقة مع حقائقهم بل أوهامهم. ذلك أن الحقيقة ليست مطابقة تصوراتنا للواقع أو تطبيق نماذجنا عليه. إنها بالأحرى ما يحدث لنا أو ما ننتجه من العلاقات مع الأشياء أو ما نقوم بتشكيله من العوالم. لعلنا نحتاج إلى سياسة جديدة للحقيقة نتجاوز بها مفاهيم الثبات والتطابق والتواطؤ والتمام والنقاء واليقين الجازم، وذلك بفتح المفهوم على التعدد والتباين أو على المفاوضة والمساومة أو على المجاز والاستعارة أو على الحافات والتخوم..

والتغير في مفاهيم الحقيقة والهوية والإنسانية يفضي إلى تغيير النظرة إلى علاقتنا بفكرة الوحدة، سواء على مستوى الفرد أو المجموع. فالوحدة لا تعني البساطة، إذ لا وجود للطبائع البسيطة. وإنما الذي يوجد هو بُنى وتراكيب ومنظومات. ولا تعني الوحدة المساواة مع النفس أو التوحد مع الذات، إذ لا واحد يقوم في ذاته ولا أحد يتساوى مع نفسه، وإنما المرء يعتاش ويغتني عبر المشاركة والمبادلة مع سواه. نعم ثمة فرادة، ولكنها فرادة الصنع والابتكار. وثمة وحدة ولكنها وحدة التوليف والتشكيل والتركيب. والذين يقولون لنا اليوم بوجود هوية حضارية غربية صافية، مآل قولهم تطبيع الناس وفقاً لنمط واحد أو إخضاع الشعوب لثقافة واحدة أو أمة بعينها، على ما يتعامل هنتنغتون مع هويته الغربية. وفي المقابل إن الذين يريدون لنا هوية إسلامية صافية الأصل والمنبع، مآل إرادتهم ممارسة الاصطفاء العقائدي والانغلاق الحضاري والارهاب الفكري، على ما يتعامل الأصوليون مع هويتهم الإسلامية. وكلا الموقفين يقومان على نفي الآخر في غياهب الفكر، فيما يزداد الترابط والتداخل بين البشر في الواقع المشهود، بعد أن أصبحت المصالح والمصائر مترابطة بفعل تقنيات الاتصال العالمية من جهة، والخطر الناشئ عن التلوث من جهة أخرى.

من هنا لم يعد الكلام على قيام «المجتمع العالمي» من قبيل الوهم.

نحن فعلاً إزاء عام أكبر علينا الاشتغال على معطياته الثقافية والإناسية، من أجل تحويله إلى بيئة فكرية للتعايش بين أنماط الاختلاف، أو إلى وسط حضاري لممارسة فن التواصل بين الهويات والذوات. ولذا ليس المطلوب القضاء على الاختلاف لخدمة الأحادية الثقافية، ولا المطلوب في المقابل تأجيج الاختلافات لخدمة الانعزالية الثقافية، وإنما المطلوب خلق لغة مفهومية أو صيغ عقلانية تتيح لملمة شتات المختلف أو جمع المتفرق وتركيب المتعدد.

ولا شك في أن العولمة تخرق الآن جدار الهويات المغلقة، على نحو يتجاوز منطق الماهية نحو فكر علائقي مفتوح. إن منطق الماهية الجامع المانع، أي القائم على منع الداخل من أن يخرج والخارج من أن يدخل، هو منطق للمحافظة والانغلاق، بقدر ما هو منطق للنبذ والطرد. ولكن مع ظاهرة العولمة تُخترق الأسوار، فيتشابك الخارج والداخل على نحو لا سابق له. فهل يجري تجاوز منطق الإحراج الذي يضعنا بين خيارين أحلاهما مرّ:

النظام الفاشي أو الاختلاف الوحشي.

المجتمع الكلاني أو المجتمع الطائفي.

وحدة القطيع أو الارهاب العقائدي.

الوحدة الماورائية أو التصفية الجسدية.

الهيمنة الامبريالية أو الانعزالية الثقافية.

هل تتجاوز البشرية هذا المنطق الأحادي التبسيطي نحو منطق آخر، تعددي تركيبي، يستوعب تعدد الثقافات والهويات أو تعدد المشروعيات والسلطات أو تعدد القوى والفاعليات؟ بسؤال أصرح: هل نتجاوز مع عصر العولمة منطق الهوية المغلقة نحو منطق المبادلات المنتجة والصلاة المثمرة والتركيبات الخلاّقة؟

الأنا التواصلي

أختم بالقول: لا أريد أن أتشاءم أو أن أتفاءل بالنسبة إلى مستقبل البشرية ووحدة العالم. فإنسانيتنا على المحك. وبقولي ذلك أحاول نقل المشكلة من صعيدها الإناسي إلى صعيدها الوجودي. فالمسألة تتعدى صراع الحضارات

وصدام المصالح، إذ هي مشكلة الإنسان مع نفسه في المقام الأول.

بهذا المعنى ثمة صراع بين فكرة التصادم وفكرة التواصل، ولأقل بين «الأنا التواصلي» و«الأنا الامبريالي». ولا يعرى أحدنا من امبرياليته المتجسدة في سعيه إلى إملاء إرادته أو تعميم نموذجه أو نشر أسمائه وصوره ونصوصه. لنعترف بذلك. أما إنسانية الطيبة والطوبى فإنها غالباً ما أدت إلى إعادة إنتاج الواقع المراد تغييره بشكله الأحدث والأسوأ.

لا شك في أن الوجود الإنساني هو وجود صراعي. ولكن لا يمكن أن نعقل الصراع الآن بلغة قديمة، وكأن شيئاً لم يحدث. وإنما ينبغي أن نعرف ما الذي يتيحه الحدث، المتمثل بالعولمة، من إمكانيات لإدارة العالم بطريقة تحد من انفجار الصراعات على شكل دموي، وذلك بإحالتها إلى تنافس منتج أو تسابق مثمر. وإذا لم نفعل ذلك نكون كمن أسدل الستار على عقله. فالأولى أن نصارع ضد منطق الزيف والرعب، ضد التبسيط والأحادية والانغلاق.

إن التواصل على نحو كوكبي يفرض التفكير والعمل أيضاً على نحو كوكبي، لبناء المجتمع العالمي وقيادة المصير المشترك، بحيث يكون لكل قسطه، بحسب ما يصنعه بنفسه وينتجه من الحقائق. ذلك هو الرهان. فهل تتوصل البشرية إلى إدارة نفسها وتدبر مشكلاتها بشكل يحد من العنف ويقلل من الأخطار الماثلة على المصير؟ هل يبلغ الإنسان رشده أم أننا سائرون نحو دمار الذات وتخريب الأرض والعمران؟ إن «الإنسان العالمي»[22] الذي نتحدث عنه الآن، هو أمام الامتحان العسير والتحدي الكبير، وإلا كان الكلام على الوجدان والعقل وهماً كبيراً وضلالاً مبيناً.

---

(22) حول الإنسان العالمي، راجع كتاب فيليب انجلار، «الإنسان العالمي»، هل البشر سيقوون على البقاء؟» منشورات آرليا (Arlea)، باريس، 1996.

العولمة ومستقبل الثقافة(*)
أو الفكر والوسائط

ليكن الكلام بدايةً على المستقبل ما دام الحديث هو عن مستقبل الثقافة. والمستقبل ليس ما نحاول التنبؤ به بل ما نصنعه بأنفسنا وعالمنا. إنه قدرتنا على تغيير واقعنا بصرف أفكارنا وتحويلها، أو بتعديل مقاصدنا وإعادة صوغ لمشاريعنا وأدوارنا. وأما الذين ينطلقون من النموذجي والمسبق والجاهز، فإنهم غالباً ما يحصدون، على أرض الواقع، القصور والتخلف أو الانتهاك والارتكاب أو الاستبعاد والارهاب، على ما شهدت المشاريع المستقبلية والسيناريوهات التقدّمية في غير مكان من العالم.

بهذا المعنى إن مستقبلنا هو أن نصنع أنفسنا بما ننتجه من الحقائق، وأن نمارس سَبْقَنا على ذواتنا بتحررنا من الأفكار المسبقة. إنه رهاننا على أن نعيد خلق واقعنا بإعادة تشكيل هويتنا واختلافنا عما نحن عليه، بالقول والعمل أو بالفكر والممارسة. فليس عالم الإنسان فكرة جاهزة ينبغي تجسيدها، أو نموذجاً أصلياً ينبغي احتذاؤه، أو جوهراً مكنوناً ينبغي صونه من التشويه والدمار، بقدر ما هو مساحة حرة من الامكانات المفتوحة دوماً على المجهول واللامتوقع، على نحو يتيح نَسْج علاقات جديدة مع الواقع يتغير معها نظام المعنى ومنظومات التواصل، أنظمة المعرفة وقواعد الممارسة، جغرافية العقل وخارطة القوة.

الثقافة الحية

وإذا كان هذا شأن المستقبل، فإن مستقبل الثقافة، بما هي صناعة الحياة

(*) مساهمة في ندوة حول «مستقبل الثقافة العربية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، أيار 1997.

وتشكيل العالم، هو في قدرتها الدائمة على التجدد والخلق، سواء بإغناء عالم الرمز والمعنى، أو بتجديد أنظمة المعارف ومنظومات العقائد، أو بتوسيع فضاء العقل ومساحة الفهم، أو بتحديث أدوات التفكير وأساليب التعبير، أو بتغيير سُلَّم القيم وأنساق المعايير. . هذا شأن الثقافة الحية: إنها الإمكان الدائم على التجدد والازدهار.

والمثالات البارزة تقدمها لنا ثقافات ثلاثة ختمت الحياة بطابعها، وأسهمت إلى حد كبير في صناعة التاريخ وتشكيل العالم على النحو الذي هو عليه، عنيتُ بها الثقافة اليونانية القديمة، والثقافة العربية الإسلامية، والثقافة الغربية الحديثة. هناك من يعرّف كل واحدة من هذه الثقافات الخلاّقة، من خلال مبدأ أحادي أو نموذج واحد أو معتقد جامد، كالقول بأن ثقافة اليونان هي ثقافة العقل، وأن الثقافة الإسلامية هي ثقافة النص والوحي، وأن الثقافة الغربية هي ثقافة المادة والتقنية. . وليس ذلك سوى تبسيط لماهية الثقافة المركّبة واختزال لسيرورة الحضارة المعقدة. والحال فإن الثقافة اليونانية هي، بوجه من وجوهها، هذا التعدد والتنوع والتضارب في التيارات الفكرية والنتاجات المعرفية والمدارس الفلسفية. وهكذا كان حال الثقافة العربية في عصر ازدهارها وتوسعها: إنها هذا التعدد والتنوع وهذا التباين والتعارض في فروع العلم والمعرفة، في التفاسير والتأويلات، في الاجتهادات والمقالات، في الفرق والمذاهب. . .

وتقدّم الثقافة الغربية المعاصرة مثالاً ساطعاً على ثقافة مارست حيويتها وتفوقها، عبر قدرتها الخارقة على نزع جلدها وتغيير ذاتها باستمرار. إنها ثقافة ميزتها الأولى علاقتُها النقدية بذاتها، الأمر الذي أتاح لها امتلاك القدرة على توليد الجديد والمبتكر والأصيل والخصب من الصيغ والنماذج، أو الأطر والقوالب، أو الطرق والمناهج، أو الأساليب والأنماط، أو الأنظمة والأنساق، أو القوانين والتشريعات، أو الحقول والمساحات. . .

ولن يكون مستقبل الثقافة العربية المعاصرة مختلفاً، أعني أن مستقبلها هو في ممارستها لحيويتها الفائقة، باختلافها عن ذاتها وسَبْقها على غيرها في مجال من المجالات أو على مستوى من المستويات. إذن مستقبلها هو قدرتها على الخلق والإنتاج أو على الصنع والإبداع، بابتكار الجديد والأصيل أو

المهم والخارق من الأسئلة والإشكالات أو القيم والأفكار أو الأنماط والأساليب أو الحقول والآفاق.. ولن يتأتى ذلك من غير كسر النماذج الأصلية أو التحرر من المسبقات الفكرية أو الخروج من قوقعة الهوية ومعسكرات العقيدة، لتسمية ما لا تجوز تسميته، أو التفكير فيما يمتنع على الفهم، أو التعبير عما لم يَجْرِ التعبير عنه، أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله.

أياً كان الصنع الذي نصنعه، لا يمكن لنا أن نقوى ونصمد، أو نفعل ونحضر، كهوية ثقافية ومساحة حضارية، ما لم نسهم، بشكل خلاّق وفعال، في تكوين المشهد الثقافي والفكري على الصعيد العالمي، بإثارة مشكلة وجودية، أو توليد فكرة خارقة لحواجز اللغة والعقيدة، أو اجتراح طريقة ثمينة في مقاربة الوقائع والظواهر، أو ابتكار لغة مفهومية جديدة في قراءة العالم، أو بلورة صيغة فذة تفتح أفقاً جديداً أمام التواصل والتبادل بين البشر.

بهذا المعنى كل إبداع ثقافي عربي سيكون إغناء للثقافة العامة، وكل إنتاج فكري عربي هام، سيكون إثراء للفكر البشري يُعنى به كل الناس. وحدهُ الخلق أو الإنتاج في مجال من المجالات، يتيح لنا أن نمارس خصوصيتنا الثقافية بصورة عالمية، بقدر ما يتيح لنا أن نتعاطى مع واقعنا الراهن على نحو مستقبلي.

تغير المشهد العالمي

انطلاقاً من هذه الرؤية للعلاقة مع المستقبل، علينا أن نقرأ واقع الثقافة العربية ومشكلاتها، في ضوء ما يستجد ويتغير، حتى لا نغرق في الوهم أو نقع في اليأس والإحباط. هذا هو الممكن والمأمول: أن نقرأ ما يحدث حتى لا يجرفنا الحدث وتهمّشنا الوقائع.

ولا شك أن ما يحدث اليوم هو أننا نعيش حقاً في «عالم متغير». والتغير كبير وهائل إلى حد تدخل معه البشرية في عصر جديد تنقلب معه الأولويات وتتغير خارطة العلاقات بكل شيء: بالمكان والزمان، بالحضارة والذاكرة، بالمدينة والمجتمع، بالواقع والحقيقة، بالثقافة وصناعة الحياة. بكلمة: إنها العولمة الجارية التي يدور الكلام عليها منذ سنوات، لكي يختلف الناس

بشأنها ويتكهنون بنتائجها وآثارها.

هذه التحولات المتسارعة تغير شروط الوجود بالذات، بقدر ما تغير بنية الإدراك وأطر الزمان والمكان، وبقدر ما تغير بنية الإنتاج وأشكال التنظيم المجتمعي وعلاقات القوة والسيطرة، أي مجمل علاقات الإنسان بذاته وأفكاره، بالعالم والأشياء.

نحن إذن إزاء ظاهرة كونية جديدة على مسرح التاريخ العالمي. ذلك أنه مع الحواسيب وشبكات الالكترون، ثمة عالم جديد آخذ في التشكل، سواء من حيث فضائه ومجاله، أو من حيث بنيته ونظامه، أو من حيث آليات اشتغاله ومنظومات تواصله. كان العالم من قبل يُصنع ويتشكل عبر الاقتصاد الصناعي والمعدات الثقيلة ووسائل النقل الميكانيكية كالباخرة والسيارة والطائرة. وكان يتوحد، أو ينقسم، عبر الأفكار والعقائد المبثوثة في الكتب كالمادية والمثالية أو الليبرالية والاشتراكية أو القومية والماركسية. أما اليوم فإن العالم يُصنع ويتوحد عبر الأقمار الاصطناعية والطرقات الإعلامية والثروات الرمزية والنصوص العددية الفائقة التي تجوب الأرض بسرعة الضوء من أي نقطة إلى أن نقطة أخرى. من هنا تغير الممثلون واللاعبون على المسرح. فالعالم يصنعه اليوم أناس كبيل غيتس ورجال الاقتصاد الناعم ومالكي شركات الإعلام والذين يحتلون الشاشة من فنانين وسياسيين، أكثر مما يصنعه مثقفون أمثال تشومسكي أو جان زيغلر أو روجيه غارودي أو حتى فوكاياما. وهذا شأننا في العالم العربي. فنجوم الشاشة ولاعبو الكرة ورجال الأعمال الجدد، ممن يشتغلون بإنتاج البرامج الالكترونية، أخذوا يفعلون في مجريات الأحداث أكثر مما يفعله الكتاب والمثقفون ودعاة التحرر بمقولاتهم ومشاريعهم الايديولوجية والنضالية.

هذا التغير في مشهد العالم يفضي إلى تغيير الثقافة بالذات. والحال فالثقافة لم تعد كما كانت عليه، سواء من حيث أطرها ومضامينها، أو من حيث وسائطها ومسالكها، أو من حيث آليات تشكلها والقوة المنتجة لها. بكلمة أخرى: إن الثقافة الأكثر فاعلية اليوم لم تعد ثقافة الكتاب والصحيفة أو الفكرة والعقيدة، بقدر ما أصبحت ثقافة الصورة والمعلومة أو الحاسوب وبنوك المعلومات. ذلك أن بنية المعرفة هي التي تخضع الآن للتبدل والتغير،

بقدر ما تتغير وسائطها وآليات إنتاجها. ولا عجب: فكل تغير في أداة المعرفة يغير علاقتنا بالمعرفة نفسها. ولعل هذا مبعث الخشية وموضع الاختلاف اليوم. وهذا شأن الحدث الكبير: إنه دوماً مثار للسؤال ومجال للاختلاف. فعمّ يتساءلون ومم يخشون؟

هل حقاً ثمة خطر يُحدِق بالثقافة والهوية والذاكرة من قبل العولمة والتلفزة والأَغلمة؟ هل صحيح أن الوسائط الإعلامية تؤدي إلى تدمير المعنى وإلغاء القيم وتجريد الأفكار من قوتها وفاعليتها؟

هذا ما يخشاه حراس الهويات والعقائد وحماة التراث والذاكرة في غير مكان من العالم، وفي العالم العربي بشكل خاص، حيث اعتدنا دوماً على الكلام بلغة الصدمة والإحباط إزاء ما يحدث مما هو غير منتظر أو غير متوقع. وهذا شأننا إزاء العولمة ووسائط الأعلام. إننا نخشى بسببها على ثقافتنا وتراثنا ومستقبلنا من الضياع والتبدد والتلاشي.

فيما يخصني لا أريد أن أكرر موقف أهل النهضة الذي ما زال يتحكم بموقف معظم المثقفين العرب. أعني لا أريد الالتفاف على الحَدَث أو إنكار ما يقع من أجل الدفاع عن هويتي، بل عليّ الاعتراف بالحقائق لكي أُحسِن صنع حقيقتي. ولهذا لا أريد تكرار الأسئلة العقيمة حول صلاحية العولمة وجدواها، على شاكلة صلاحية الحداثة أو العلمانية أو الديموقراطية، وإنما أطرح أسئلة الحقيقة على أهل المحافظة. إذن أسأل المثقفين بقدر ما أسأل نفسي: ما هي ثمرة الثقافة التي سادت في العقود الأخيرة، طوال سنوات النضال وراء مشاريع النهوض والتقدم والتنوير والتحرير أو التغيير؟

لا أخشى الإجابة بالقول: الثمرة هي إعادة إنتاج الواقع المراد تغييره بشكله الأحدث ولكن الأسوأ، أي المزيد من التبديد والاستبداد أو الفوضى والعماء. وإذا لم أشأ المبالغة أقول إن حصيلة المشاريع الايديولوجية المختلفة أو المتعاقبة، هي أن العالم العربي قد تغير بعكس ما أراد له المثقفون. فالذين نصّبوا أنفسهم بوصفهم النخبة المستنيرة أو الطليعة المتقدمة، قد سبقهم المجتمع وتخلّفوا عنه بأفكارهم، بقدر ما شهدوا على جهلهم بمجريات الأحداث وآليات التغيير. لا يعني ذلك أن المثقفين، من أصحاب المشاريع النضالية، لم يفعلوا في الواقع. بالعكس إن الواقع كان محصلة تهويماتهم

وهواماتهم حول الحرية والعدالة والاشتراكية والوحدة. ولهذا فما حصل على أرض الممارسة كان مفاجئاً لهم، الأمر الذي يعني أننا لم نكن نعرف معنى أقوالنا وأفعالنا.

ولذا فالسؤال الذي يملي نفسه هنا هو: على أية ثقافة نحافظ وعن أي فكر ندافع؟

إن ثقافتنا السائدة، خصوصاً بجانبها العقائدي والأيديولوجي، سواء لدى أهل السياسة أو لدى أهل الثقافة، أكانوا سلفيين أم حداثيين، لا تتيح لنا أن ندير خلافاتنا بطريقة سلمية تفاوضية مثمرة، بل غالباً ما نتحاور بالسيف والمدفع، ليس فقط على القضايا المختلف فيها، بل على القضايا المتفق عليها، كما يتحاور القوميون بشأن الوحدة أو الإسلاميون بشأن الإسلام. في حين نجد أن زعماء الدول الغربية المختلفين لغةً وعرقاً، يمكن لهم أن يديروا صراعاتهم حول المصالح والمواقع بصورة عقلانية تتيح لهم الوصول إلى نتائج ترضي جميع الأطراف. وإنها لفضيحة ثقافية أن يتحدث بعضنا عن الغربنة والأمركة والغزو الثقافي، بينما نجد أن ثقافتنا لا تتيح لنا سوى ممارسة الاختلاف الوحشي والنفي المتبادل. لعل الغرب يريد لنا أن نبقى على ما نحن عليه من المحافظة. لأننا لو أصبحنا نفكر على شاكلته، أو بالأحرى لو غيرنا طريقتنا في التفكير، لتغيرت موازين القوى بيننا وبينه. فالأجدى إذن ثقافياً والأخصب فكرياً أن نعمل على تفكيك بنيتنا الثقافية وأنظمتنا الفكرية، لكي نتحرر من أوهامنا عن الفكر والثقافة والمثقف والإنتاج الثقافي. وهذه نقاط أربع هي ما يجدر تناوله بالشرح والتفصيل.

الثقافة والحضارة

لكل مجتمع إنساني ثقافته، أياً كان مستوى الاجتماع ونوعه. ذلك أن الثقافة هي منظومة رمزية من القيم والمعايير تخلع بواسطتها جماعة بشرية معينة معنىً على وجودها وتجاربها ونشاطاتها. بهذا المعنى لكل فرد ثقافته أياً كانت مهنته أو حرفته. إلا أنه مع تطور المجتمعات وتقسيم العمل، نشأت فئة من الناس تشتغل بإنتاج المعاني والرموز والأفكار، هم أهل العمل الفكري، بدءاً من الكهنة والعرافين القدامى، وصولاً إلى المثقفين المحدثين الذين يتصرفون بوصفهم أمناء على الحقيقة والحق والعدالة أو أوصياء على العقيدة

والهوية والأمة.

من هنا يمكن التميز بين نوعين أو مستويين من الثقافة: الثقافة بالمعنى الواسع بوصفها صناعة الحياة وتنظيم الوجود المجتمعي، من خلال أنظمة المعنى ومرجعيات الدلالة والأنساق الرمزية اللاشعورية التي تصنع المِخيال الجمعي لشعب من الشعوب أو لطائفة من الطوائف، والتي تتخلل كل النشاطات الإنسانية والقطاعات الإنتاجية. والثقافة بالمعنى الحصري والمهني، أي بوصفها ما ينتجه أهل القطاع الثقافي من كُتّاب وأدباء وعلماء ومفكرين وفنانين وكل العاملين في ميادين المعرفة ومجالات الثقافة.

ولا شك أن هناك علاقة بين هذين المستويين للثقافة، هي علاقة تفاعل أو توتر، وذلك بحسب نمط الثقافة المسيطرة. فالثقافة الجامدة تقاوم دوماً محاولات المثقفين المبدعين لخرق الأنساق المغلقة أو انتهاك المعاني المألوفة أو الخروج على المرجعيات السائدة. أما الثقافة الحية فإنها تتغذى من الانفتاح على الحَدَث وتشخيص الواقع، وتتجدّد بطرح الأسئلة المربكة أو إثارة المشكلات الحقيقية، وتغتني بإنتاج الأصيل والمبتكر أو بافتتاح ما هو بِكر أو غير مسبوق من الآفاق والأمداء.

ولعل هذه هي مهمة الفاعل الثقافي: أن يمارس حيويته الفكرية بخلق الجديد من الأفكار والأساليب والأنماط والمعالجات. فالثقافة بما هي قراءة الإنسان لعلاقته بالعالم ولمكانته في المجتمع، وبما هي نمط من المعالجات والحلول التي يبتكرها البشر لمشكلاتهم الوجودية وللتحديات التي يفرضها عليهم الواقع، تغدو مع الزمن وبحكم العادة والطقس، نمط وجود، فتتجذّر في اللاوعي وتستقر في قعر الذاكرة، وتغدو هوية يأتلف المرء معها ويعتاد عليها، ويشعر بالنقص والفراغ أو بالوحشة والخواء، إذا ما افتقدها. وهكذا فإن النتاج الرمزي من الصور والتمثلات، أو من الأساطير والرموز، أو من النماذج والهوامات، الذي هو في نهاية التحليل نتاجٌ تاريخي، إنما يتخذ طابعاً ما ورائياً يتعالى على الحدث، ويغدو طبيعة ثابتةً أو هوية صافية ننشغل بالحفاظ عليها من التغير وصونها عن الأغيار.

هذا ما يفعله المثقفون الذي يتحدثون اليوم عن ضياع الهوية وخواء المعنى وتسطيح الأفكار بفعل العولمة وتطور التقنيات الإعلامية. إنهم

يخلعون على ما هو تاريخي بُعداً غَيْبياً قدسياً. وهذه من مفارقات المثقف الحديث. فهذا المثقف هو من دعاة الحداثة وطلابها، ولكنه يريد الحفاظ على الهوية من جرّاء ما يحدث الآن. غير أن ما يحدث يفرض تغيير سُلّم القيم ونظام المعنى وخارطة التفكير، بقدر ما يتغير مشهد العالم وخارطة العلاقات بالكائنات والأشياء.

وهكذا فإن المثقف ينصّب نفسه قيّماً على شؤون الثقافة والهوية والذاكرة حمايةً لها من العولمة والتلفزة والحداثة الجديدة. بذلك هو يقف مع الهوية ضد الحداثة، ويتعامل مع الثقافة بوصفها ضد الحضارة. هذا شأن المثقف، خصوصاً نوعه الحديث. فهو يريد الحداثة، ولكن معنى قوله وخطابه أنه أصولي أكثر من الأصوليات التي ينتقدها. فالأولى به أن يعمل على نفض عدته الفكرية وتحديث معطياته الثقافية، إذا شاء أن يكون فاعلاً في صناعة المشهد عبر إنتاجه الفكري والثقافي.

الثقافة والسوق

ثمة فريق من المثقّفين يتحدثون اليوم عن تراجع الثقافة والنشاط الفكري تجاه منطق السوق وغزو السلع. وهؤلاء يصرخون بأعلى صوتهم قائلين: إنها لكارثة أن يجري تسليع الكتب والأعمال الفنية بتحويلها إلى مجرد بضاعة تخضع لآليات التصنيع والتسويق. والخوف من منطق السوق وآلياته على الثقافة، لم يعد مقتصراً علينا وحدنا في العالم العربي. هذا أيضاً شأن المثقفين في الخارج، وفي فرنسا بالذات، حيث يتحدثون عن «موت الثقافة» من جراء تسليع العقول والأجساد أو الكلمات والأشياء.

وهذه خدعة من خدع المثقفين. ذلك أن الثقافة هي في النهاية صناعة ونتاج. وكانت العرب إبان ازدهارها الحضاري تُسمّى فروع المعرفة والعلم صناعات، فتقول: صناعة الهندسة، وصناعة الفقه، وصناعة الفلسفة، كما تقول صناعة النسيج أو السلاح أو العطور. ولا عجب فالإنسان يُعرَّف بكونه صانعاً من بين تعريفاته الكثيرة والمختلفة. . . إنه يصنع السلع والأدوات، كما ينتج الأفكار والكلمات، أو المنحوتات والمعزوفات. . ونحن نعرف اليوم أننا نصف النشاط الفكري والفعل المعرفي باستعمال مفردات مثل الأداة والتقنية والجهاز، فنقول: أدوات التفكير أو أجهزة الفهم أو التقنيات المنهجية.

لا أريد أن أختزل العمل الفكري أو الفني إلى مجرد أداة، ولكن كل عمل هو اشتغال على مواد ومعطيات أو موضوعات، بتحويلها إلى نتاج عبر التوليف والتركيب أو التشكيل. بهذا المعنى يشكل النتاج الثقافي بضاعة للتداول والترويج. نعم إنها عملة رمزية أو رأس مال رمزي كما يُقال اليوم، ولكنها تُنتَج لكي يجري تسويقها وبيعها. فهي تحتاج إذن إلى سوق ومبادلة وصرف.

والتنافس هو على أشدّه بين المنتجين في القطاع الثقافي للسيطرة على السوق. وإلا كيف نفسر المعارك بين الأدباء والشعراء والكتّاب والفلاسفة والفقهاء؟ من السذاجة والغش أن نقول بأنها معارك من أجل الدفاع عن الحقيقة أومن أجل حراسة الهوية والعقيدة. الأحرى القول إنها صراع على النفوذ بين المنتجين للقصائد والروايات والمقولات والفتاوى واللوحات أو المنحوتات: فكل منتج يريد أن يكون الأكثر رواجاً على ساحته والأقوى نفوذاً والأوسع شهرة. وليس المثقفون هنا أفضل من سواهم. إنهم يحاربون من أجل السيطرة على السوق بشراسة وعدوانية. ولهم داخل قطاعهم الخاص ممارساتُهم الاستبدادية التي تفضح دعاويهم الديمقراطية ودعواتهم الرسولية أو ادعاءاتهم العقلانية.

هذا هو الواقع الذي لا يعترف به المثقفون. إنهم يتسترون على مهنتهم وقطاعهم، لكي يحدثوننا عما تتعرض له الثقافة من «التسليع» في عصر السوق. في حين أنهم لا يفعلون شيئاً سوى العمل على تسويق بضاعتهم الفكرية أو الترويج لعملاتهم الرمزية. وهذا هو وجه الخداع والزيف. إنه خداع بقدر ما يحجب العلاقات السلطوية داخل القطاع الثقافي. وهو زيف بقدر ما هو ممارسة للوجود بادعاء ما ليس فيه من الصفات والأحوال والعناوين. وهكذا فالمثقف يدعي بأنه صاحب رسالة، فيما هو صاحب مهنة. والمثقفون يعتبرون أنفسهم النخبة والصفوة، في حين هم يشكلون قطاعاً إنتاجياً بين القطاعات المجتمعية الأخرى. وهم يقدمون أنفسهم بوصفهم دعاة تحرير وتنوير، في حين هم طُلاب سلطة وأهل تمايز واصطفاء. وثمن ذلك هو تراجع الثقافة على أيدي المثقفين أنفسهم. ومعنى ذلك أن أزمة الثقافة لا يُسأل عنها أهل الاقتصاد ورجال الأعمال أو المسيطرون على أسواق المال

وشبكات الإعلام، وإنما هي ثمرة لأوهام المثقفين حول عملهم وقطاعهم. الأمر الذي يدعو المنتجين في حقول الثقافة إلى إعادة النظر في كثير من المقولات السائدة حول وضعية القطاع الثقافي، وأخصها مقولة «الإبداع». فنحن ننتج ونبدع وغيرنا ينتج ويبدع. وكما أن في الثقافة إبداعاً، كذلك في السياسة إبداع، وفي الاقتصاد إبداع. كل من يشتغل على ذاته لتغيير علاقته بفكره وبالواقع هو منتج ومبدع. وهذا شأن الذي يخلقون مناخات للتواصل أو يفتحون أسواقاً للتبادل المثمر. إنهم يسهمون في النشاط الحضاري، إذ لا حضارة من غير أسواق. ولقد تميزت الحضارة العربية بكونها حضارة سوق، كما يشهد على ذلك «سوق عكاظ» منذ الجاهلية، وفيه كان يجري تبادل السلع وإلقاء القصائد على قَدَم وساق. غير أننا نحن المثقفين المعاصرين، أصحاب مشاريع النهوض الحضاري، نتحدث عن الأسواق باحتقار وازدراء. ولعل هذا ما يفسِّر تعثر مشاريعنا النهضوية وتخلفنا الحضاري.

الأفكار والوسائط

ثمة أشياء يخشى منها المثقفون على الثقافة والفكر، هي وسائط الأعلام وقنواته. فهم يرون أن التلفزة تجرد الثقافة من خاصيتها وميزتها التي هي الخلق والإبداع، وأن العولمة تتحقق ضد الحرية والحُلم وعلى حساب المستقبل والوعي التساؤلي النقدي.

ومع أن المثقفين لا يملّون من تكرار القول بأن جوهر الثقافة هو التساؤل والنقد، فإنهم آخر من يتساءل عن أسباب ما حصل ويحصل من تراجع وانهيار. لماذا تتراجع الأفكار الكبرى أمام الآلات والوسائط وعُلب المعلومات؟ ولِمَ تنهار المشاريع والأحلام أمام الأسواق وحقائب المصالح ومكاتب المحاسبة؟

وهكذا فنحن نهاجم ثقافة التلفزة المسطّحة والمبسّطة، السريعة والمباشرة، المعلّبة والمسلية، الضعيفة والخاوية، لكي ندافع عن الثقافة المتأنية والمبنيّة، العميقة والجادة، الخصبة والغنية، المتينة والقوية... ولكننا لا نسأل: كيف ينتصر السطحي على العميق، والفقير على الثري، والهش على القوي، والعقيم على الخصب...؟! بسؤال مختصر: كيف يمكن للآلة الصماء والجوفاء أن تؤدي إلى إفقار الثقافة الحية التي هي ثمرة تجليات الروح

وإبداعات الفكر؟

إننا لا نسأل مثل هذه الأسئلة الجدية، مع أن السؤال هو خاصية الثقافة الحية، المنفتحة والقادرة على التجلد. لأن ما نريده هو المحافظة على أبنيتنا الثقافية ومؤسساتنا الفكرية، لكي نبقى بمنأى عن رياح التغيير. إننا نخشى التغيير والمغايرة والغير، مع أننا دعاة تغيير وتحديث. هذا ما نعلنه في خطاباتنا. ولكن للخطاب أعراضه وزلاته ومفارقاته. فنحن نريد أن نتغير ونغير الواقع، ولكننا ندافع في الوقت نفسه عن روح الثقافة وجوهرها وقيمها ضد المواد والآلات والوسائط. وهكذا فنحن نفكر بمثالية أفلاطون وروحانية ابن سينا وديكارت. بمعنى أننا نعتقد بأن الإنسان هو ذات مفكرة تدرك نفسها بنفسها من دون الجسد والرأس والدماغ، أو من دون اللغة والأصوات والعلامات. إنه منطق الرجل المعلّق في الفضاء حيث عالم الفكر يقوم بذاته ولذاته من غير عالم المواد والأشكال والألوان.

وهكذا فإن المثقفين وأهل الفكر يحتقرون كل ما هو أداتي أو تقني، بفعل فكرانيتهم التي تؤول إلى إحلال الفكر محل الواقع الحي، وإلى تحويل الوجود المعاش إلى مقولات مجردة أو أدلوجات مزيفة. والشاهد على ذلك أن «المادية» نفسها، بوصفها اعتقاداً بأن المادة هي أصل العالم، قد تحولت في عقول المثقفين إلى فكرة خاوية لا أرض لها ولا جسد، لا خريطة ولا تضاريس، أي تم التعامل معها بعقل أفلاطوني ومنطق هيغلي بوصفها مثالاً متعالياً أو فكرة مطلقة. وتلك هي المفارقة: فالماركسيون من أصحاب المذهب المادي، كانوا أكثر طوباوية ومثالية من أفلاطون وهيغل. لقد وقعوا أسرى أفكارهم وحاولوا أن يكونوا أوفياء لنموذج مثالي، في حين أن الأفكار هي مجرد علاقات بالواقع تتغير ويُعاد صوغها بقدر ما تُنتج علاقات جديدة مع الواقع نفسه.

لا يعني ذلك أن ننسى خصوصيتنا، نحن الذين نتعاطى الشأن الفكري، فالمثقفون هم أهل الفكر. ومن شأن المثقف، وأعني به المفكر بنوع خاص، أن يعمل على الأفكار، بواسطة الأفكار، من أجل الأفكار نفسها، أي من أجل توليد أفكار جديدة، أو تغيير طريقة التفكير، أو ابتكار ممارسات فكرية جديدة. بهذا المعنى يمكن القول إن إشكالية المفكر هي فكرية، ونمط

معالجته للمسائل يتم على المستوى الفكري، وفاعليته المجتمعية والسياسية تستمد من مصداقيته الفكرية، بمعنى أنه يسهم في صناعة العالم بقدر ما ينجح في خلق وقائع فكرية.

تلك هي خصوصية العامل في ميدان الفكر. غير أن ذلك لا يعني الوقوع في الأفلاطونية القائلة بوجود عالم فكري مستقل بذاته تقطنه الأفكار المطلقة والمعاني المجردة. إنه لا يعني أن العالم هو مجرد ترجمة للأفكار أو تجسيد للمقولات والنظريات. نعم نحن نصنع العالم انطلاقاً من الأفكار وبواسطة الأفكار، ولكن الفكرة هي شبكة من العلاقات بين الأشياء. وهذا شأن الكوجيطو الديكارتي: إنه مُركَّب مفهومي بين الأنا والفكر والوجود، لم يكن ليتشكل ويفعل لولا الجسد والصوت واللغة والورق. ولقد كان ديكارت القائل بأن الإنسان هو «شيء يفكر»، حريصاً على أن يكتب بالفرنسية، لغة بلده، التي لم تكن يومئذ لغة العلم والفكر، طلباً للرواج والانتشار. وهذا هو المسكوت عنه في الخطاب الديكارتي، أي ما به صارت المقولة الذائعة الصيت خطاباً ملموساً وقوة فاعلة. ولكن أهل الفكر يحتقرون الوسائط والأدوات والمواد. فهم يحدثوننا عن وجود ذات مفكرة، بلا جسد، تنتج جواهر المعاني ودُرَر الأفكار من غير آلات ولا وسائط.

وهذا وهم كبير، ذلك أنه لا فكرة من غير جسد ترتبط به، ولا مفهوم من غير خطاب يجسده، ولا منطق من غير تدوين يحفظه، ولا عقيدة أو أدلوجة من غير وسائل الإعلام وأجهزة الانتشار. باختصار: لا فاعلية للأفكار إلا عبر الوسائط وتقنياتها، بدءاً من سُعف النخل والصحف الأولى، مروراً بالمطبعة والكتاب والصحف الحديثة، وصولاً إلى الألواح الإلكترونية الحالية. فالإنسان هو عارف بقدر ما هو صانع، والأحرى القول إنه عارف لأنه صانع، بمعنى أن المعرفة هي في النهاية صناعة، فكيف اليوم وصنائع الإنسان من الحواسيب هي آلات أصبحت توصف بالذكاء الذي هو خاصية العقل والفكر؟

أياً يكن، إن الوسائط هي الشرط الذي يتيح للأفكار أن تتحول إلى «قوة مادية» فاعلة، على ما يبيّن ريجيس دوبريه في علمه الجديد، الميدياء، حول علاقة الأفكار بالوسائط. فالأجهزة الفكرية والأيديولوجية، أياً كانت

خصوصيتها وميزتها، لا تنفصل عن مرتكزاتها التقنية، إذ لا سلطة ولا فاعلية لها من غير هذه المرتكزات. بهذا المعنى يرى دوبريه أن من أسباب انهيار الماركسية عدم اهتمامها بالتطور التقني لوسائل الأعلام. فالأنظمة الاشتراكية كانت تواجه الغزو الإعلامي الكاسح بفكر أعزل لا يملك وسائل انتشاره.

وفضلاً عن ذلك، فإن الوسائط هي أيضاً نتاج الأفكار ذاتها. هذا شأن المطبعة وهذا شأن التلفاز والحاسوب. والأمر لا يقتصر على وسائط الأعلام وتقنيات الاتصال، بل يشمل كل الأدوات والمعدات. فالسلاح الذي نقتل به بعضنا البعض، هو ثمرة الأفكار والعقائد كالثورة والتحرير. والمثال الأبرز على ذلك هو سلاح الكلاشنكوف، هذه القطعة التي كان يتباهى باقتنائها حملة الشعارات الثورية وأصحاب الأدلوجات الكفاحية. لقد بيع حتى الآن من هذا السلاح القاتل سبعون مليون قطعة، على ما قرأنا في الصحف، ولا أعتقد أن كتب هيغل أو حتى ماركس قد بلغت مبيعاتها مثل هذا الرقم.

نحن ننسى مثل هذه الآلة المدمرة التي هي نتاج أفكارنا، لكي نتحدث عن مساوئ التلفزة وعلب المعلومات، مع أن الشبكات الالكترونية لها فوائدها العظيمة على صعيد نشر المعرفة. فالرئيس الأميركي بيل كليتون أعلن في خطاب التنصيب لولايته الثانية، أنه يريد أن يزيد ميزانية البحث العلمي بنسبة عشرين في المائة، لكي يتسنى لكل طالب أميركي أن يفيد من كل معارف العالم عبر تقنيات الاتصال الفائقة.

أكثر من ذلك: إن الوسائط القائمة أخذت تغير علاقتنا بالنتاج الثقافي وفنونه، إذ هي لم تعد مجرد وسائل للحفظ والنشر، وإنما أصبح لها أثرها وفاعليتها في المنتوج الثقافي نفسه، لأنها تتيح بواسطة الحواسيب اصطناع عوالم محتملة بتركيب الأعداد الإلكترونية. والرواية تقدم مثالاً على ذلك. من قبل كان قارئ الرواية في الكتاب، يكتفي بمتابعة الأحداث وأدوار الشخصيات. أما اليوم فإن بوسعه أن ينسج عالماً روائياً يحرك شخوصه كما يشاء، بامتلاكه التقنية الالكترونية التي تتيح له اختلاق ما لا يتناهى من العوالم عبر التوليفات العددية. وهكذا تتضاعف إمكانيات خلق العالم مع الوسائط الالكترونية والتراكيب العددية قياساً على ما تتيحه تراكيب الحروف والكلمات.

والأهم من ذلك أن الوسائط الالكترونية أصبحت تنافس الإنسان وتنوب عنه في قراءة المعطيات وتحليلها. إنها أشبه «بشبكات مفكرة»، كما يصفونها اليوم. وهذا ما تشهد به عناوين أحدث الكتب التي تقول لنا: إن «الوسائط تفكر» أو التي تحدثنا عن «نمط الاستدلال» في الأدمغة الاصطناعية. وهكذا تجري فَكْرَنة الأدوات بقدر ما تجري تَقْنَنة الأفكار. الأمر الذي يعبي انهيار ثنائية المادة والفكرة مع ثورة المعلومات، أو هو على الأقل يدعو إلى إعادة صياغة إشكالية الفكرة والأداة، بالتخلي عن المفهوم الأداتي للأداة وعن المفهوم المثالي للأفكار، أي بالتعامل الآلي مع الدماغ أو بالتعامل الفكري مع الحاسوب.

المثقف ودوره

هذا ما يحدث اليوم. ولكل ما يحدث أسئلته ووقائعيته. فهل نبكي على القيم وننعي حريتنا ومستقبلنا؟ أي مستقبل نصنع وكيف نقاوم ونصمد إذا لم نستخدم تقنيات الاتصال وطرقات الأعلام؟ من الجميل أن نحلم بزرقة السماء ورحابة الصحراء، خصوصاً نحن الذين انتقلنا من عصر الحقل إلى عصر الحاسوب، من دون المرور بعصر المصنع. ولكن لا مجال للقفز فوق العولمة التي هي بالدرجة الأولى ظاهرة إعلامية تتيح إزالة الحدود بين البشر، وتقدّم إمكانيات هائلة يمكن استثمارها والإفادة منها.

لا شك أن الوسائط الإعلامية، قد بلغت درجة من التطور والتعقيد والتأثير، ما جعلها تتصدر الواجهة وتطغى على المشهد. وثمة من يقول اليوم بأن السلطة الإعلامية باتت هي السلطة الأولى. بالطبع للحدث الإعلامي مفاعيله ونتائجه، كأي حدث آخر: إنه يصدم المسلمات ويزعزع البداهات المستقرة في العقول. غير أن مجابهة الحدث لا تكون بنفيه، بل بقراءته وتشخيصه. فلا مجال للعودة إلى الوراء، وإنما الممكن والمجدي هو أن نفكر انطلاقاً من الحدث الإعلامي، بإعادة النظر في البداهات التي ينبني بها الوعي، والنماذج التي تصنع المخيال، والمعايير التي تنظم الوجود المجتمعي. إن هذا الحدث يغير علاقتنا بكل شيء، بما في ذلك الإنتاج الثقافي نفسه.

من هنا لم يعد بوسع المثقف أن يمارس وكالته الفكرية عن المجتمع أو

وصايته الخُلقية على الناس. فالمثقف هو في عصر الوسائط وسيط بين الناس، يسهم في خلق وسط فكري أو عالم مفهومي أو مناخ تواصلي، أي ما من شأنه أن يزيد في المجتمع من إمكانات التواصل والتبادل والتعارف. أما الدور النخبوي التحريري أو التنويري، فقد أنتج التفاوت والاستبداد والاصطفاء والعزلة عن الناس والمجتمع. وبالإجمال لم تعد النماذج الأنسية السائدة منذ عصر التنوير تفي بقراءة ما يحدث. بل هي تستنفد طاقتها وتفقد مصداقيتها، بما فيها هذا النمط الذي يمثله المثقف. فمع استنفاد عالم الحداثة تنتهي أشكال أنسية متوارثة ونماذج ثقافية مسيطرة ومهام تاريخية طوباوية، لكي تنشأ أشكال ونماذج وأدوار جديدة تطوي القديمة وتستوعبها في صيغ جديدة للعمل التاريخي وللفعل الثقافي. بكلمة مختصرة: ما أراه ممكناً الآن هو العمل على ابتكار إنسانية جديدة تتيح لنا أن نوازن بين الثقافة والحضارة، بين القيمة والأداة، بين الفكر والوسائط، بين المعنى والسلعة، بين الإنسان والطبيعة. . .

مراجع

1 ـ ريجيس دوبريه، محاضرات في علم الأعلام العام، الميديولوجيا، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، دار الطليعة، بيروت، 1996، المحاضرة الثالثة ص 44.

2 ـ سيرج لاتوش، تغريب العالم، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة العربية للنشر والإبداع، الدار البيضاء 1993، الثقافة ضد الحضارة، ص 69.

3 ـ محمد بنيس، شكراً لعالمنا، مقالة منشورة في جريدة «الحياة»، الأربعاء 12 شباط 1997.

4 ـ بول شاوول، ثقافة تتلفز، مقالة منشورة في جريدة «النهار»، الأربعاء 29 كانون الثاني 1997.

5 ـ محمد نور الدين أفاية، الثقافة العربية بين الأعلام والتواصل، جريدة «السفير»، الجمعة 31 كانون الثاني 1997.

6 ـ السوق وعالمه، كليفورد غيرتس، قراءة أبو بكر باقادر، مجلة «الاجتهاد»، العددان 34/ 35، 1977، ص 429.

7 ـ إنياسيو رامونيه، تسليع العالم، مجلة لوموند ديبلوماتيك، طريقة في النظر (نشرة فصلية)، عدد خارج السلسلة، آذار 1997.

المقروء في مواجهة المرئي
الكتاب بين أزمنته ووسائطه(*)

هذه قراءة في مفاعيل الثورة المعلوماتية على واقع الكتاب وصيرورته، وهي ثورة تثير أسئلة مختلفة وردود فعل متفاوتة. والسؤال المركزي الذي يدور الآن في الأذهان هو: هل تتراجع الكلمة أمام الصورة؟ هل يسجل الكتاب نهايته كما ينذرنا البعض أم أنه سوف يشهد ولادة جديدة مع عصر المرئي والمسموع، باتخاذ شكل جديد ووظائف مغايرة؟

وما دام الكلام على زمن الكتاب أفتتح حديثي باسترجاع قول قديم قالته العرب تقديراً لأهمية الكتاب هو:

وخيرُ جليس في الزمان كتابُ

فأين نحن الآن من الزمن الذي كان الكتاب فيه خير جليس أو أنيس؟ لا جدال بأن الزمن قد تغير ولم يعد كما كنا نحياه: فنحن نجلس الآن إلى جهاز التلفزيون أكثر مما نجلس إلى الكتاب، ونتسمّر أمام الصور المغرية بعد أن كنا نتسامر بالأحاديث المؤنسة. والبعض منا أقلع عن عادة الكتابة على الورق بالقلم والحبر، لكي يكتب بواسطة الأصابع والأزرار عبر الحاسوب ووحداته الإعلامية الأثيرية.

فهل نندب زمننا المنصرم ونتحدث بلغة الماضي كما يفعل الكثيرون من الذين ينعون إلينا موت الثقافة في عصر الوسائط؟ هل نقول بأن الأجهزة التلفزيونية هي قنوات لضخ العنف كما قال ذات مرة كارل بوبر؟ أو نردد مع بيار بورديو بأن التلفزيون ليس أداة للاتصال بقدر ما هو آلة جبارة للهيمنة؟ أو

(*) محاضرة ألقيت في المعرض الدولي السابع للنشر والكتاب، الدار البيضاء، تشرين الثاني 1998.

نخشى مع الدكتور الجابري في زمن العولمة والمعلومة الكونية من تسطيح الوعي واستلاب الإدراك أو من اختراق الثقافة والهوية؟

ليس هذا موقفي من الظاهرة، ولا هو نهجي في التعامل مع الحدث. وإنما أحاول أن أقرأ ما يحدث ويستجد، لكي أفهم وأشخص الواقع، أو لكي أعقل وأتدبر المشكلات. فنحن نعيش الآن وقائع ثورة تقنية هي تحول تاريخي تنفتح معها إمكانات هائلة تسهم في تغيير أشكال التفكير وأساليب العيش ومنظومات التواصل، بقدر ما تدخلنا في زمن جديد من أزمنة الكتابة والقراءة والمعرفة. فلا يجدي التعامل معها بعقلية نضالية إيديولوجية. فالأولى عندي أن أدرس ظرفي الوجودي لكي أنخرط في زمني الراهن، والأجدى أن أتعامل مع الحدث بلغته المفهومية، لكي أشارك في اللعبة وأصبح من صُنّاع العولمة ومنتجي المعلومة أو التقنية.

وما يحدث الآن يغير علاقتنا بالزمن عموماً وبزمن الكتاب على وجه خاص. والكتاب قد مرّ، من الوجهة التقنية، بمراحل ثلاث هي أزمنته الثلاثة: زمن النسخ، وزمن النشر، وزمن البث، وهي تقابل ثلاثة عصور كبرى قطعتها البشرية من حيث نمط الإنتاج: عصر الحقل، وعصر المصنع، وعصر الحاسوب.

زمن النسخ

زمن النسخ بدأ مع بداية الحضارة، بالنقش على الحجر أو بالكتابة على ورق البردى أو بالأحرف المسمارية. ولا شك أن النسخ قد حقق قفزة نوعية مع اختراع الحبر الذي أتاح لأول مرة نسخ الكتب بالقلم والريشة. وقد ازدهر، بالطبع، مع تطور صناعة الورق. على ما تجلى ذلك، بنوع خاص في العصر الإسلامي، حيث ظهرت مهنة الوراقين لتشهد على أن العصر كان عصر النسخ بامتياز.

وهذا الزمن الذي هو زمن الحقل بلغة ألفين توفلر، هو زمن المجال الكلامي بلغة ريجيس دوبريه. إنه عصر الشفاهة والقداسة، على صعيد الثقافة والرمز، أي زمن الوحي والكلام المنزل، بقدر ما هو زمن التلقي والسماع. ولذا كانت السيادة فيه للدعوات الدينية التي تجسدت في الأنظمة التيوقراطية

والتشريعات المستندة إلى الحقوق الإلهية. وزمن القداسة هو زمن دائري لا يعرف التقدم، إذ الحقيقة هي هنا جوهر ثابت لا يحول ولا يزول. ولذا ينصب الاهتمام على الماضي، بأساطيره المؤسِّسة ونماذجه الأصولية. بالطبع قد تتخذ الحركة هنا شكل الصعود والترقي للاتحاد بالمبدأ المفارق أو المثل الأعلى، إذ الزمن هو زمن الغَيْبيات بقدر ما زمن الماورائيات، وذلك حيث الفكر يتردّد بين الأصل والمِثال، وحيث السيادة للروح على الجسد، وللمعنى على اللفظ، وللصورة على المادة، وللمنطوق على المكتوب.

صحيح أن أهل الديانات هم أهل الكتاب، إذ لكل كتابه الذي يقرأ فيه أسرار الخلق وقصة التكوين. بيد أن السيادة هنا هي للكلمة والنطق على التدوين والكتابة. فالكلمة هي البدء، وهي الأمر. ولأن الكلمة هي كذلك، أي ذات طابع قدسي أو مثالي، فإنها عند تدوينها تغدو نصاً أو كتاباً ينبغي حفظه وصونه عن الدنس. وفي أي حال الكلمة هنا هي سر لا ينبغي إفشاؤه لأي كان، أو حكمة ينبغي أن يُضَنّ بها على غير أهلها من عامة الناس. يستوي في هذا الموقف علماء الدين وأئمة الفلسفة كأفلاطون والغزالي وابن رشد، وسواهم من الذين اعتبروا أنه من غير اللائق كشف الحقائق للجمهور والعوام. من هنا ثنائية الخاصة التي تدرك وتعلم، أي تفقه المعنى، والعامة التي عليها السمع والطاعة، إذ لا قدرة لها على درك الحقائق.

وهكذا فالزمن في أيام النسخ هو زمن المعنى، إذ هو الأصل والجوهر، وأما الكتابة فهي عرض زائل، الأمر الذي يجعلها في المرتبة الدنيا من سلّم الوجود، قياساً على المعنى المجرد المفارق أو القائم في الذات المتعالية. ولذا فمن سمات هذا الزمن الاقتصاد في النشر، وازدهار الشروحات والتفاسير، فضلاً عن احتقار الجمهور والانتقاص من كينونة الكتابة. وتلك هي المفارقة التي تطرح نفسها على الذين يتحدثون اليوم عن فقر المعنى في عصر الوسائط والأسواق: فالإعلاء من شأن المعنى، قابله ازدراءُ الناس الذين اعتُبروا كالأنعام بل أضل سبيلاً، واحتكارُ المعرفة كما يروي لنا أمبرتو إيكو في كتابه: اسم الوردة.

زمن النشر

المطبعة. والطباعة هي ثورة تقنية قد أحدثت في وقتها انقلاباً خطيراً في وظيفة الكتاب ودوره، بقدر ما غيّرت وسائطه وشبكات تداوله. لم يعد الكتاب مع النشر، ميزة الخاصة من العلماء أو مستودع الأسرار، بل أصبح بفضل الاستنساخ الآلي يطبع ويوزّع على نطاق واسع لكي ينتشر بين جمهور الناس. هنا ننتقل من سر الكلمة إلى إشاعة المعرفة.

وهذا الزمن الذي هو زمن المصنع بلغة توفلر، هو زمن المجال الكتابي بلغة دوبريه، وفيه أتاحت الطباعة، كوسيط إعلامي، نشر المعارف وانتشار الصحف وظهور الموسوعات، بقدر ما أسهمت في خلق الشروط لتأسيس الجمهوريات وولادة الديموقراطيات والبيرقرواطيات الحديثة.

ولذا فالتحول الرئيسي هنا، يتم من الكتاب المقدس إلى العلمانية وسردياتها العقلانية، بمعنى أن الانتقال يجري من الرعية التي تتلقى وتسمع أو تُؤمَر وتطيع، إلى المواطن الذي يقرأ الكتاب أو الصحيفة، فيطلع على المجريات ويحلّل ويناقش، لاتخاذ الموقف الذي تمليه عليه قناعاته، كما يتجلى ذلك في المشاركة بالاستفتاءات والانتخابات العامة. إنه زمن التنوير، حيث الفرد يمارس استقلاليته الفكرية بالتحرر من سلطة اللاهوت، عبر النقد العقلاني والانخراط في النقاش العمومي.

وهذا الزمن هو زمن تقدمي تصاعدي أكثر مما هو زمن دائري أزلي. ولذا يجري التركيز هنا على صناعة المستقبل، تحت عناوين وشعارات تجسدها الروايات الكبرى، أي سيناريوهات التقدم وأساطير الحرية وأدلوجات العدالة. وقد تصدّر الواجهة فيه، ليس الكهنة والفقهاء، عبر مواعظهم وإرشاداتهم، بل الكُتّاب والمثقفون العلمانيون، عبر مقالاتهم وسجالاتهم وأدلوجاتهم التقدمية أو التحررية. إنه عصر الأيديولوجيا، بقدر ما هو عصر الكتاب بامتياز، الكتاب الذي هو أداة المعرفة الصحيحة ومستودع الحقيقة اليقينية بقدر ما هو أداة تحرير وتغيير.

والأدلوجة هي نظرية للوعي، وعي الفرد أو المجموع، بذاته وهويته، بمكانته الإجتماعية ودوره التاريخي. وإذا كانت الصراعات الأيديولوجية على الأفكار، بما هي صراعات بين أشكال مختلفة من الوعي، تجسّد اختلاف النظريات وتعارض المذاهب، فإن المشاريع الأيديولوجية، ذات المحتوى

الدغماني والمرمى الرسولي أو الخلاصي، هي سيف ذو حدين، بمعنى أنها تنتج أو تنقل الوعي، بقدر ما تنطوي على التضليل والتزييف، خصوصاً وأن التاريخ واللاوعي والوهم أو الخداع، إنما لها دورها في تشكيل الوعي وقرارات العقل وسير التاريخ.

لا مُراء أن الأدلوجات قد غيرت العالم، ولكن ليس كما أراد لها أصحابها، أو كما انتظر الناس منها. ففي هذا القرن نشبت حربان عالميتان، وطرد شعب من أرضه، واستئصلت فئات اجتماعية بكاملها، ونُظّمت مجاز بشرية تفوق التصور، وسوى ذلك من الأعمال الوحشية التي حدثت تحت يافطة التحرر والتقدم، أو بسبب نظريات الوعي وأمبريالية المعنى، فضلاً عن فلسفات الهوية والدعوات الأصولية.

طبعاً لا أريد المبالغة في هذا الخصوص، أي لا ينبغي تحميل الكتاب مسؤولية الثورات والإنفجارات أو تحميل الأفكار مسؤولية الصراعات والحروب، حتى لا نصبح من جماعة «الفكر الأمني»، على ما قرأنا في الآونة الأخيرة، أو حتى لا يكون مثلنا مثل ذلك الرجل الذي خاطب ريجيس دوبريه ذات مرة قائلاً له على سبيل الملامة: إن كتابك «ثورة في الثورة» قد أوصلني إلى السجن.

بهذا المعنى أنا لستُ مع الذين يقولون بأن الثورة الفرنسية قد صنعها الفلاسفة بأفكارهم وكتبهم، وإنما أرى بأن هذه الثورة هي تحول تاريخي قد أسهمت في حصوله كل قوى المجتمع وفاعلياته، من مثقفين وغير مثقفين.

ولهذا لا ينبغي، في المقابل، المبالغة في الكلام على المفاعيل السلبية أو التدميرية لثورة المعلومات على الثقافة والوعي والفكر، على ما يفعل الذين يدافعون عن عصر الأيديولوجيا أو عن الصراع الأيديولوجي. فالأدلوجات التي نحنّ إليها كان لها مفاعيلها السلبية، بقدر ما كان أصحابها يعملون على اختزال الواقع من خلال يقينياتهم الدغمائية، أو بقدر ما كان يجري التعامل مع النظريات والمذاهب بوصفها أَولى وأهم من الناس والمجتمعات. مما يعني أن العلماء وأصحاب الأفكار ليسوا أرحم أو أقل قسوة في أحكامهم وتصرفاتهم من الممسكين بأسواق المال ووسائط الأعلام. فالأحرى، إذن، أن نتمهل وأن لا نستعجل الحكم، لكي نقرأ ما يحدث، أو لكي نعرف في أي زمن نباشر.

الثورة الإلكترونية

لا شك أننا ندخل مع تقنية المعلومات في عصر جديد. هو عصر الحاسوب بلغة توفلر، والعصر السمعي والبصري بلغة دوبريه، والعصر العددي بلغة بيل غيتس، مهندس طرقات الإعلام السريعة. باختصار إنه عصر الوسائط وزمن المعلومة الكونية. بالطبع لكل عصر وسائطه منذ العصر الهيروغليفي، بيد أن عصرنا الحالي هو عصر الوسائط بامتياز، أولاً لأننا نستخدم الآن شبكات للاتصال تتداخل وتتضافر فيها وسائط متعددة، كالهاتف والتلفزيون والحاسوب والفاكس والقمر الاصطناعي؛ ثانياً لأن الأدوات المستخدمة هي تقنيات فائقة، شفافة وخارقة، ذات وظائف متعددة تتيح تخزين المعلومات وإدارتها ونقلها لوصل أي نقطة في الكون بأي نقطة أخرى.

كل ذلك يحصل بفعل الثورة الإلكترونية التي تحيل كل معطى ينبغي نقله إلى وحدات إعلامية شبه مادية، لا حجم لها ولا وزن ولا لون، هي عبارة عن سيل متواصل من العمليات السبرانية التي تجري على مدار الساعة. وهكذا نحن نعيش تحولات ثورة لا نظير لها، هي بداية الدخول في الحياة الإصطناعية المتمثلة في بنوك المعلومات والذاكرات الآلية والأدمغة الإلكترونية والشبكات الرقمية. الأمر الذي جعل البعض يتحدثون عن ولادة «الإنسان العددي»، حيث الأشياء والكائنات أصبحت شأناً يمكن تحويله إلى بنية رقمية، تنفتح معها إمكانيات هائلة تتيح التعامل ليس مع ذرات أو خلايا، ولا مع حروف أو مواد، بل مع أشياء ليست بالكلمات ولا بالمفاهيم، وإنما هي وحدات عددية غير ملموسة يجري بثها بسرعة البرق عبر الفضاء.

هذه الثورة الإلكترونية التي تشهدها تقنيات الاتصال ومنظومات التواصل، تسهم في تغيير خارطة العلاقة بالأشياء. فالمادة تتغير أولاً، إذ تتحول من كونها عضوية أو آلية، إلى كونها سبرانية معلوماتية. والفكر يتغير ثانياً، إذ يكتسب طابعاً أداتياً، ينزع عن الأفكار مثاليتها لكي يربطها بركائزها ووسائطها. والحقيقة تتغير ثالثاً، إذ لا تعود مجرد التطابق مع المعطى الواقعي، ولا مجرد التوافق مع مسبقات الفكر وأطره المفهومية المتعالية، بل ما يجري خلقه وإنتاجه، عبر تقنية المعلومات وشبكات الاتصال. وذلك كله

يؤدي إلى تغيير العلاقة بالواقع نفسه. فدخول الرقم كعنصر جديد في إنتاج الحقائق وخلق الوقائع، جعلنا إزاء واقع مفتوح، يتعذر رسم حدوده بصورة نهائية. إنه واقع سيال ومتدفق، بقدر ما هو افتراضي أو أثيري.

وهكذا يتغير مشهد العالم مع الثورة الإلكترونية، إذ ننتقل من الإنتاج الثقيل إلى الإنتاج الناعم، ومن العمل اليدوي إلى عمال المعرفة، ومن وسائل النقل التقليدية إلى الوسائط المتعددة، ومن الكلمة المطبوعة إلى الصورة المرئية. كذلك ننتقل من الأدلوجات إلى الاستطلاعات، ومن الأطر القومية إلى الطوائف السبرانية، ومن المثقف البارز أو الكاتب اللامع إلى النجم التلفزيوني والرجل الميدياتي. باختصار: إننا ننتقل من زمن الجسم والورق إلى زمن الرقم والضوء.

زمن البث

هذه التغيرات الهائلة تؤدي إلى تغيير العلاقة بالكتاب من جميع جوانبه، سواء من حيث زمنه وصيرورته، أو من حيث مواده وركيزته، أو من حيث وسائطه وشبكات تداوله، أو من حيث وظيفته ودوره.

فالزمن الآن هو زمن البث. وهو زمن فعلي يسير بسرعة الضوء، لأن النقل لا يتعلق هنا بمواد يحتاج نقلها إلى الزمن التقليدي، زمن السير على الأقدام أو امتطاء الحيوان، ولا حتى زمن السيارة أو الطائرة. ما يجري نقله الآن هو شبه مواد من رموز وعلامات وأصوات وصور وأرقام يجري بثها بسرعة البرق. ولذا فالزمن الآن زمن متسارع أكثر مما هو زمن دائري. وهو ليس زمناً تقدمياً بقدر ما هو زمن مركب، إذ البث يجري في الوقت نفسه، للصورة والصوت والكلمة، عبر الوسائط المتعددة. وهكذا فالشبكة المعقدة تحل الآن محل الخطوط الممتدة، سواء في وسائل النقل أو في ممارسة الكتابة. ولذا لم يعد النقل وحيد الجانب، من الواحد إلى الواحد أو من الواحد إلى الكثرة، بل يتم لأول مرة من الكثرة إلى الكثرة بصورة متبادلة، كما في الندوات التفلزيونية التي يشارك فيها أناس يقيمون في بلدانهم المتباعدة.

ولأن الزمن هو زمن الصورة والشاشة أكثر مما هو زمن الأدلوجة

والدعوة، فالاهتمام ينصب على الحاضر أكثر مما يرتد إلى الماضي أو يتوجه نحو المستقبل. إنه زمن الحدوث والظهور، حيث الفوري والآني يقلّل من شأن التاريخ، وحيث الصور المرئية والمعلومات الضوئية تخلق الوقائع أكثر مما تفعل العقائد الدغمائية والأدلوجات التقدمية أو التحررية، وهي تخلقها على نحو يحرر الفكر من هوامات الأصولية التراجعية وأطياف التاريخانية الطوباوية.

وهكذا فنحن في زمن يحاول فيه المشهد المرئي أن يزيح المرجعيات الغَيبية الثلاثة (الله والعقل والتاريخ)، كما يبيّن ريجيس دوبريه. هذه المرجعيات التي تحكمت في أذهان البشر قبل حلول الثورة الإلكترونية هي التي جعلت العالم الأثيري للأعداد يبرز على حساب العالم الوهمي للأدلوجات. والفرق بين العالمين أن الأول يضاعف الواقع باصطناع واقع آخر أشد واقعية، أما الثاني فإنه يختزل الواقع فيما يسعى إلى تغييره عبر النظريات والادلوجات. وتلك مفارقة أخرى تطرح نفسها على الذين يقفون الآن على أطلال العصر الأيديولوجي، ممن يخشون على يقظة الوعي وعمق الفكر وغنى الثقافة، من تطور الأدوات والوسائط والأرقام.

الكتابة المركبة

ماذا يعني زمن البث بالنسبة إلى الكتاب؟

إنه يعني أولاً ولادة نص جديد يختلف عن النص المكتوب من حيث عناصره وبنيته وطريقة اشتغاله، هو النص الإلكتروني الذي يُكتب بواسطة الحواسيب والأنظمة البصرية. بذلك تحل الأشرطة والأقراص والوحدات الضوئية اللامادية محل الحبر والقلم والورق الثقيل، وتحل الأبجدية الرقمية السيالة محل الأبجدية الحروفية الثابتة، أي تحل العوالم الافتراضية التي يمكن تخيلها وتركيبها بواسطة الأعداد، محل العوالم المجازية والدلالية التي يمكن خلقها واستيلادها بواسطة الحروف.

إنها ثورة ثانية نسبةً إلى ثورة غوتنبرغ، ولكنها تفوق الأولى من حيث مفاعيلها بما لا يقاس. فالنص الإلكتروني الذي يسمونه «النص الفائق» يتألف من سيول مضيئة وخطوط متلاشية وحروف متحركة، بالإضافة إلى كونه يتمتع

بأبواب ومفاتيح تتيح الولوج إليه لتفكيكه وإعادة تركيبه، لا من حيث معناه وبنيته الدلالية، بل من حيث جسده وتسلسله العلاماتي والحروفي.

ولذا فإن النص الإلكتروني يغير علاقتنا بالكتابة والقراءة. إذ هو يعني ممارسة جديدة ومغايرة للكتابة، يتعايش فيها النص الورقي القديم الذي يُنقل مضمونه على أقراص معدنية مع النص الإلكتروني الذي صُمّم أصلاً لكي يقرأ على الشاشة. بهذا تندمج في الكتابة الجديدة التي يتيحها الإعلام المتعدد، حاسة الرؤية وحاسة السمع، بقدر ما تتداخل ثلاثة أنظمة للعرض: كتابي وتصويري وسمعي. إنها الكتابة المركبة، ذات الاستخدامات المتنوعة حيث تمتزج النصوص المكتوبة مع الصوت والصورة والفيديو، على ما تبيّن لنا ميلين غاريغ في مقالتها حول «مستقبل النص».

هذه القفزة التقنية في ممارسة الكتابة، تتطلب قارئاً جديداً هو «القارىء السبراني»، الذي يقرأ على الشاشة باقتضاب، كمن يتناول وجبة سريعة من الطعام. ولذا فهو يقتصر على صلب الموضوع، إذ لا وقت لديه للاهتمام بالتفاصيل والشروحات. غير أن هذا القارىء يتمتع بحرية أوسع من حرية القارىء العادي للنص الورقي. إذ بإمكانه بواسطة الشبكات، أن يدخل على النص من أحد أبوابه، لكي يتجول ويبحر على هواه، بين أجزاء النص ومفاصله، بحيث يكون بمقدوره تقطيع متنه وإعادة تركيب معلوماته تبعاً لأغراضه وسُبُل إدراكه.

بذلك تنقلب، مرة أخرى، علاقة القوى بين الكاتب والقارىء، لمصلحة الأخير. المرة الأولى تمثلت في محاولات تفكيك نظام الخطاب وبنية المعنى ومركزية العقل وتعالي الأنا وأفعال القصد مع مفكري ما بعد الحداثة. ولعل هذه ثمرة علم الكتابة الذي ولد مع جاك دريدا: إعادة الاعتبار لجسد النص على حساب الذات والمعنى والمؤلف.

الإبداع والتواصل

هذا ما يحصل الآن في عصر الوسائط والإعلام المتعدد: كتابة مركبة، ونص الكتروني، وقارىء سبراني، وثقافة سمعية بصرية. هل يشكل ذلك مصدر خوف أو خواف على الكتاب؟ هل نقول بأن الأداة تسطح الفكر، أو

أن التواصل يتم على حساب المفهوم، أو أن الصورة تهدد الثقافة والهوية؟ إنها ثنائيات ثلاث متداولة في خطابات المناضلين دفاعاً عن الثقافة والهوية ضد العولمة، يحسن التوقف عندها:

أ ـ بالنسبة إلى ثنائية الفكرة والأداة، لا أعتقد بأن الوسائط تتوسع وتشتغل على حساب الفكر، كما يخشون. ذلك أنه لا فكر يعمل أو يفعل من دون خرائطه ومواده، أو من دون وسائطه ومؤسسات تداوله. فالأحرى إعادة النظر في هذه الإشكالية للاعتراف بالطابع الأداتي للفكر. ففي عصر الوسائط يصبح للعقل بُعده الميداني ومحتواه التواصلي. وحده ذلك يتيح للفكر استعادة فاعليته في مواجهة الوقائع أو في قراءة العالم. أما الموقف الاستبعادي، للابتكار التقني، فمآله ضعف الأفكار وفشلها في صناعة العالم، كما تشهد على ذلك مصائر الأدلوجات.

ب ـ بالنسبة إلى ثنائية المفهوم والتواصل ثمة من يقول بأن التواصل، مجاله الإجماع، أي السائد من الأذواق والمواقف أو من المفاهيم والأساليب. فهل نقول، إذن، مع ألان باديو بأن لغة التواصل هي لغة الظن والإجماع لا لغة الحقيقة والاختراع؟ أو نقول مع جيل دولوز بأن منطق التواصل يتعارض مع منطق التفلسف القائم على خلق المفاهيم واختراعها؟

لا أعتقد ذلك! بل أعتقد أن إقامة التعارض بين منطق التواصل ومنطق الخلق والابتكار، هو مجرد رأي. ذلك أن لكل عمل إبداعي بُعده التواصلي، أكان فناً أم أدباً أم فلسفة. من غير ذلك لا نفهم كيف أن الأعمال الجديدة تجذب القراء، بمفاهيمها الخارقة والاستثنائية، أو بأساليبها الفريدة والرائعة. ومثالي على ذلك أن الناس أقبلوا على قراءة غبريال مركيز ليس لأنهم تعرفوا إلى أنفسهم عبر كتاباته، بل لأنه تطرق إلى موضوعات جديدة غير مألوفة، أو لأنه كتب بأسلوب جديد ينفرد به عن سواه.

وهذا شأن دولوز نفسه: فهو إذا كان قد كتب بلغة فلسفية جديدة، وأنتج مفاهيم جديدة حول الفلسفة نفسها، فلا يعني ذلك أن ما كتبه هو ضد منطق التواصل. إذ إن كتاباته قد شقت طريقها إلى القراء الذين تواصلوا معه، بقدر ما غيرت مفاهيمه النظرة إلى الفلسفة، وبقدر ما أسهمت في الوقت نفسه في تحويل القارىء عن فكره ومفاهيمه.

وهذا شأن كل عمل إبداعي يتصف بالأصالة والجدة: إنه ذو فاعلية تواصلية وتحويلية في آن، بمعنى أنه يخلق مجاله التداولي، بقدر ما يفتح أمام القراء إمكانات جديدة، للتفكير أو للتعبير، تترك أثرها الفعال على لغتهم ورؤيتهم وخيالهم. بهذا المعنى، نحن لا نقرأ في الكتابة ما نعرفه أو ما يشبهنا، بل نقرأ ما به نصير إلى غير ما نحن عليه، وبصورة تتيح إثراء ثقافتنا أو تنمية معارفنا عبر القراءة الفعالة والخصبة. بذلك نتجاوز المعنى التبسيطي للتواصل، بوصفه مجرد توافق أو إجماع، إلى معناه الأغنى بوصفه تفاعلاً خلاقاً بين القارىء وما يقرأه.

وهكذا لكل عمل إبداعي قدرته على الاختراق. أليس هذا شأن مفاهيم مثل العولمة ونهاية التاريخ أو موت الإنسان أو نهاية المثقف؟ إنها تخترق حتى الذين يعترضون عليها ويسعون إلى مقاومتها. فالأجدى أن لا تُقرأ بمعناها البسيط والساذج، بل أن تقرأ قراءة خصبة، بوصفها علاقات بالحقيقة، منتجة وفعالة.

ج ـ بالنسبة إلى إشكالية الثقافة والصورة، هل نقول بأن الصورة المتلفزة تتم على حساب الثقافة، وذلك حيث الغلبة هي للشهادة على الحجة، أو للانفعال على الدقة، أو للنبرة على العمق والتحليل؟

لا ينبغي المبالغة في هذا الخصوص. ثمة من يذهب إلى العكس من ذلك معتبراً، على سبيل المثال، أن السينما قد أسهمت في رواج الأدب والروايات. وإني أذكر أن بعض الناس الذين لم يسمعوا باسم الشاعر الكبير بابلونيرودا، قد أقبلوا على شراء دواوينه، عندما شاهدوا ذلك الفيلم الجميل عن سيرته وشعره. وقد استمعت مؤخراً إلى ممثل مشهور، يعشق فنه، يصرح بأنه يؤثر الكتاب على الفيلم، على ما قال الفنان محمود حميدة في أحد الحوارات المتلفزة.

والواقعة الأهم في هذا الخصوص، أن الكتاب في البلدان الغربية ما زال يلقى الرواج في مواجهة التوسع التقني. فمن المعلوم أن رواية «عالم صوفي»، قد بيع منها، مترجمة إلى الألمانية، 800 ألف نسخة. كذلك فإن كتاباً فلسفياً يبحث في الفضائل للكونت سبونفيل، قد طبع منه عشرات الألوف من النسخ، وهذا رقم قياسي لم تبلغه المبيعات من قبل في أسواق الفلسفة.

كل ذلك يحمل على القول بأن التقنية الإلكترونية الكاسحة، لن تلغي الكتاب. بالعكس هناك اليوم إفراط في النصوص، بسبب الأنظمة البصرية والرموز التلفزيونية الرقمية، على ما لاحظ ذلك ريجيس دوبريه. على الأقل إن الذاكرات الإلكترونية، بسعتها الهائلة وتقنياتها المتنوعة، تسهم في حفظ النصوص وإطالتها، كما تسهم في إنقاذ المخطوطات والكتب العتيقة، فضلاً عن كونها تتيح تخزين المعرفة البشرية وتصنيفها، بصورة يفيد منها جميع الناس.

والأهم من ذلك أن ثورة المعلومات تفتح آفاقاً جديدة ومتنوعة أمام الكتابة. إنها تُعيد الاعتبار إلى الكلمة، عبر الشبكات التي تشكل فسحة جديدة للنص المقروء، كما يلاحظ الباحث فردريك معتوق. فلا شيء يلغي سواه، في هذا الصدد، وإنما الشيء يُعاد استخدامه وتشغيله في مجال جديد أو بطريقة مغايرة. وهذا ما يحصل الآن: فالكتاب الورقي يُستخدم بطريقة جديدة في النص المركب، بحيث تجري أقلمته مع قنوات أخرى تختلف عن القناة الكتابية، وعلى النحو الذي تُشتق معه إمكانيات جديدة للتخيل بواسطة التقنيات الرقمية. مما يعني أن الإنجازات اليوم لم تعد وحيدة الجانب، بل هي جهود جماعية تتم ضمن سيرورة تركيبية ومفتوحة. ودليلي على ذلك ما حدث مؤخراً في المهرجان العالمي للشعر بالدار البيضاء. فقد جرت قراءات ممسرحة للشعر في مناخ تشكيلي، بحيث امتزجت لغة مقروءة مع اللغة البصرية واللونية، كما لاحظ الناقد عبده وازن. بهذا المعنى جسّد المهرجان لقاء حقيقياً بين الشعر والرسم والموسيقى والمسرح، ما جعل الشعر يزداد جمالاً على جمال، من جرّاء اندراجه في أفق جديد وتفاعله مع غيره من المجالات.

المفهوم والحاسوب

أخلص من ذلك إلى القول: لا خشية على الكتاب. فالكتب الإلكترونية لن تكتب نهاية الكتاب الورقي على ما أعلن، بفزع، كلاوس رينج في معرض فرانكفورت للكتاب، وإنما تُغيّر دوره وتعمل على توظيفه بصورة مختلفة، بواسطة الذاكرات الاصطناعية. على هذا النحو المجازي ينبغي أن تُقرأ مقولة «نهاية الكتاب»، بمعنى أن ما يحتاج إليه الكتاب الآن، ليس إبداء الحسرة عليه بعد إعلان وفاته، بل ابتكار مجالات ومهام وطرائق جديدة في قراءته واستثماره.

ومع ذلك فالكتاب الورقي باق، إذ لا غنى عنه عند ذوي الشخصية الغنية والكينونة الرحبة. وقد قرأت مؤخراً أن مقاطع من كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي، ترجمت إلى الإنكليزية، قد لاقت رواجاً في الولايات المتحدة، مما يشهد على تعطش القارىء الأميركي إلى نصوص تحدثه بلغة العشق والوجد والبوح، في زمن الحواسيب والعوالم الرقمية. وثمة مثال قريب وساطع يقدمه بيل غيتس بالذات. فهذا الرجل الذي يُعد من صانعي ثورة المعلومات ورموز العولمة، إنما ينخرط في تأليف الكتب الورقية، لشرح آرائه حول تجربته ومشاريعه، أو لعرض أفكاره واقتراحاته حول الكيفية التي يدار بها العالم في العصر العددي.

ومغزى المثل أنه لا غنى عن الكتاب الذي يحمله الواحد منا وهو مستلق لكي يقرأ فيه ويقلب صفحاته، متأملاً ومرتحلاً في فضاءاته العقلية وبين عوالمه الدلالية والمجازية. مثل هذه القراءة لا تقوم مقامها القراءة المبرمجة للأدمغة الإلكترونية والآلات الذكية. فلكل قراءة متعتها الخاصة، تماماً كما أن لكل كتابة خيالها الخلاق. بهذا المعنى نحن إزاء مجالين لصناعة المتخيل على ما يقول محمد نور الدين أفاية: الكتاب بشخوصه ورموزه ومجازاته، والتلفزيون بنجومه وصوره وبرامجه. والمجالان يتفاعلان، بمعنى أن كل واحد منهما يخلق فرصاً حقيقية للآخر أو يفتح أمامه آفاقاً جديدة، على ما يقرأ الناقد السينمائي إبراهيم العريس العلاقة بين الكتاب والسينما. ولو أخذنا ميدان الشعر، الذي يضعه البعض في مواجهة الثقافة السبرانية، أرى أن الخوف على الشعر ليس من جهة التقنية، بل من جهة الطرق المتبعة في تعليمه وتربيته. فإذا كانت المفاهيم والعلاقات تتغير، مع ثورة المعلومات، في معظم المجالات، فإن التعليم ينبغي أن يطاله التغيير من حيث مفاهيمه وقواعده، أو من حيث طرقه وإجراءاته. بهذا المعنى ما يحتاج إليه الشعر، هو ابتكار وسائل وإمكانات جديدة لتعليمه، كما أشار إلى ذلك الشاعر جودت فخر الدين.

أختم بالقول: إذا كنا ندافع عن الكتاب، فعلينا أن نرعى حقوقه، إلى جانب الحقوق المحفوظة للمؤلف والناشر، بمعنى أن نعرف ماذا نكتب وكيف نكتب ولمن نكتب؟ ولا شك أن الكتاب الهام، الذي يقيم صلة مع

القارىء، هو الذي يثير الاهتمام ويلهب الخيال ويغذي الفكر، بقدر ما يكتب الوجود المعاش أو يسرد الحياة ويصوغ الأحداث، بصورة تنطوي على الثراء والخصوبة، أو على نحو عقلاني تنويري، أو بأسلوب فني جمالي.

وفي الوقت الذي يعلن فيه موت الكتاب، تفاجئنا الأخبار برواج كتب تحطّم الأرقام القياسية في المبيع، كما هو كتاب الشاعر الإنكليزي، تيد هيوز الذي رحل مؤخراً، والذي يتحدث فيه عن الأسرار المتعلقة بموت زوجته. فهل نقول بأن الكتب الرائجة تستجيب للقارىء السطحي أو تسهم في نشر الثقافة السطحية؟ الأجدى عندي إعادةُ النظر في مفهوم الثقافة وفي طريقة الكتابة، بالدخول إلى المناطق المستبعدة من دائرة الاهتمام، والحفر في أراضٍ لم يجر الحرثُ فيها من قبل. فإذا كان الناس يهتمون بالأخبار المتعلقة بحياة الليدي ديانا، أو بقضية مونيكا لوينسكي، فليس ذلك دليلاً على السطحية والابتذال، بل هو مدعاة إلى إعادة صياغة ثنائية العمق والسطح، أو الهام والمتبذل، على النحو الذي يكشف هشاشة الأعماق، أو أهمية ما نحسبه مبتذلاً أو تافهاً. بهذا المعنى تتغذى الثقافة مما تهمشه أو تستبعده أو تخشى منه، أكثر مما تتغذى من معايير المثقفين ونرجسيتهم أو هواجسهم.

إن الكتاب الذي يُقرأ، هو الكتاب الذي لا يقفز فوق الحياة، بل الذي يضاعفها بحياة أخرى؛ وهو الذي يقرأ العالم فيما هو يخلق عالمه، أو يصوغه الحدث فيما هو يغدو حدثاً بالذات. وإذا كانت الثورة التقنية لوسائل الاتصال، هي الحدث الأبرز الذي تتشكل معه وقائع الاجتماع المعاصر بصورة جديدة ومغايرة، فالخشية على الكتاب، هي أن يقفز الكُتاب فوق المجريات والمستجدات، لكي يتعاملوا معها بعقلية إيديولوجية تبسيطية وحيدة الجانب، في حين أن الثورة الإلكترونية تفتح أفقاً لعالم جديد، شرط أن نتعامل معها بصورة مثمرة، أي منتجة لأفكار ومفاهيم نساهم عبرها في المشهد الفكري، بدلاً من أن ننشغل برجم العولمة ولوم التقنيات.

من هنا فالرهان هو قراءة ما يحدث بعقلانية تواصلية أو صوغه بلغته المفهومية، سعياً لإقامة توازن معقول أو تفاعل خلاق بين المفهوم والحاسوب، أو بين الثقافة والتقنية، أو بين نمط الاتصال المكتوب والمطبوع وبين النمط المرئي والمسموع.

مراجع

1 ـ ريجيس دوبريه، محاضرات في علم الإعلام العام، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت الحداد، المحاضرة الثانية عشرة، دار الطليعة، بيروت 1996.

2 ـ ألفين توفلر، تحولات السلطة، الجزء الأول، ترجمة حافظ الجمالي وأسعد صقر، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1991.

3 ـ سامي أدهم، تشميل ما بعد الحداثة، الفلسفة الصنعة، الفصل الأول، دار كتابات، بيروت، 1998.

4 ـ ميلين غاريغ، مستقبل النص، ترجمة علي أسعد، مجلة نوافذ، سبتمبر 1998.

5 ـ فرانسيس بيازيني، حدود الفضاء السبراني (بالفرنسية)، منشور في مجلة: طريقة في الرؤية، وهي نشرة صادرة عن «لوموند ديبلوماتيك»، عدد خارج السلسلة، بعنوان الأنترنت: النشوة والرعب، تشرين الأول 1996.

6 ـ علي حرب، حقوق الكِتاب، مجلة «الناشرين»، بيروت، العدد الأول، خريف 1998.

من النسق إلى الوسط
او
الطريق الوسط في عصر الوسائط

الأزمة الإقتصادية والمعيشية أصبحت ذات صفة عالمية، إذ هي تضرب في غير مكان، سواء في العالم الغربي أو خارجه، في البلدان ذات الأنظمة الليبرالية كما في البلدان ذات الحكومات الاشتراكية.

هذا الوضع المقلق، بل المأزق الخانق، يحمل أعلام الفكر وقادة الأحزاب على إعادة النظر في المدارس الإقتصادية والمذاهب السياسية، بحثاً عن معالجات ملائمة وحلول ناجعة، تتجاوز التقسيمات الرائجة بين يمين ويسار أو بين ليبرالية واشتراكية، بقدر ما تضع نماذج التنمية السائدة موضع الفحص والمناقشة.

وهكذا، ثمة من يفكر في صيغة بديلة للنمو، تشكل طريقاً ثالثاً وتكون حلاً وسطاً بين يسار تداعت أنظمته وفشلت برامجه، وبين يمين بات عاجزاً، بنظرياته ومعالجاته، عن القيام بمهامه أو الوفاء بوعوده. هذا ما يجري بنوع خاص في بريطانيا، وبالتحديد في أوساط حزب العمال الحاكم الآن، حيث تدور نقاشات واسعة حول الطريق الثالث، الذي يسمونه تارة «الطريق الوسط»، وتارة أخرى «الوسط الجذري» أو «الراديكالي» بحسب المصطلح المعرب. ومن أبرز المنخرطين في المناقشة أنطوني غيدنز صاحب كتاب «الطريق الثالث»، والمستشار الفكري لطوني بلير رئيس الوزراء البريطاني.

ربما تجدر الإشارة إلى أن فكرة الطريق الوسط أو الخط الوسط، ليست جديدة بالكلية، إذ جرى طرحها من قبل لدى بعض الساسة والمنظرين. كذلك تجدر الإشارة إلى أننا لم نعد ننتظر ما يحدث ويُقال في المجتمعات الغربية لكي نفكر ونبادر. فالواحد منا عندما يتأمل مصائر الأفكار ومآزق

المشاريع السياسية، في ضوء التحولات الهائلة التي يشهدها العالم، يكتشف أن المقولات المركزية والتصنيفات التقليدية التي اشتغلت طوال هذا القرن، قد فقدت إلهامها ومصداقيتها، وبالأخص ثنائية اليمين واليسار، التي باتت ثنائية خادعة ومضللة.

ومع ذلك ينبغي القول بأن الجهود الفكرية والنقاشات الدائرة الآن، بين المثقفين الأوروبيين، من أجل ابتكار حلول لأزمات تبدو غير قابلة للحل، بواسطة نماذج النظر ومعايير العمل السائدة، إنما هي دليل على حيوية التفكير، عبر نقد الثوابت وزحزحة المشكلات. فالمرء يفكر لا لتثبيت قناعاته، قبولاً بالواقع أو رفضاً له، بل لكي يفهم ما يحدث، أو لكي يعقل ويتدبر ما ينشأ من الأزمات والمشكلات. وعندما تعجز المفاهيم والأفكار عن التشخيص والعلاج، فلا مهرب من إخضاعها للنقاش العمومي والفحص العقلاني، إما لتغييرها واستبدالها بأخرى أكثر معقولية وفاعلية، أو من أجل تعويمها وإعادة إنتاجها. وهذا شأن فكرة «الوسط» التي ليست بالجديدة: من الممكن والمجدي الاشتغال عليها لإعادة ابتكارها وتشغيلها في ضوء الواقع المعاصر بمشكلاته ورهاناته.

وواقع الأمر أن فكرة الوسط الجذري المطروحة الآن في سوق المناقشة العامة والمداولة العالمية، إنما يُعاد فهمها في مناخ عصر يوصف بأنه عصر الوسائط. صحيح أن لكل عصر وسائطه، أي وسائل اتصاله ومنظومات تواصله، وذلك منذ النقش على الحجر والكتابة المسمارية مع بداية الحضارة، وصولاً إلى الحضارة المعاصرة وتقنياتها المعقدة والفائقة، إلا أن العصر الحالي هو عصر الوسائط بامتياز، على الأقل لسببين: الأول هو أن ثورة المعلومات قد ضاعفت بشكل لا سابق له من تأثير الوسائط على حياة البشر، بقدر ما جعلت رجل الإعلام والعامل بالوسائط يتصدر الواجهة بين القطاعات المنتجة والفاعلة في المجتمع. والثاني هو أن نظام الوسائط الحالي هو نظام متعددة ومركب يتزاوج فيه النص والصورة والصوت، بقدر ما يتداخل نمط الاتصال المكتوب والمطبوع مع النمط المرئي والمسموع، وذلك عبر اندماج الهاتف والتلفزيون والفيديو والحاسوب والقمر الاصطناعي، وغيرها من أنظمة الاتصال المعقدة التي تتألف منها الشبكات.

التوسط الأداتي

هذه الابتكارات التقنية، إذ تغير علاقة الإنسان بالعالم والأشياء، إنما تغير في الوقت نفسه علاقته بفكره من جوانب عدة: الجانب الأول يطال الذات المفكرة، بمعنى أنه يحمل ذات المفكر على التخلي عن الاعتقاد بوجود فكر مجرد يقوم بذاته ولذاته، في محض تعاليه وجوهرانيته، وبمعزل عن مواده وخرائطه أو عن أدواته ووسائطه. فلا فكر من غير توسط، خاصة اليوم، حيث تتوسط بين المرء وأفكاره بنوك المعلومات والذاكرات الاصطناعية والآلات الذكية. بهذا المعنى يتحول الفكر عن جوانيته وفكرانيته، لكي يصبح عبارة عن القدرة على الخلق والتحول، عبر الاندراج في العالم والانخراط في صناعة الحياة، أي يصبح ممارسة للوجود هي علاقة مرنة ومفتوحة، أو استراتيجية تحويلية ومتحركة، أو فاعلية نامية ومتطورة، يتغير بها العقل عما هو عليه، بقدر ما يعيد تكوين نماذجه النظرية أو قواعده العملية.

وبقدر ما يتغير مفهوم الفكر، يتغير في الوقت نفسه مفهوم الحقيقة، إذ الفكر هو علاقة منتجة للحقيقة. بذا المعنى لا تُفهم الحقيقة بوصفها مجرد التطابق مع الواقع المعطى، أو مجرد التوافق مع مسبقات الفكر وأطره المتعالية على التجربة. بل تغدو ما يجري تصنيعه وتحويله، أو ما يجري خلقه وابتكاره، عبر شبكات الاتصال وتكنولوجيا المعلومات. إنه الواقع الأداتي للفكر. والقفز فوق هذا الواقع يجعل الأفكار والنظريات أضعف من أن تقاوم فاعلية الأدوات والوسائط. فالأحرى إعادة النظر في ثنائية الأداة والفكرة، لإنتاج مزيد من الفاعلية الفكرية، أو لاستعادة الفكر راهنيته. ففي عصر الوسائط يصبح العقل الفعال ذا طابع وسائطي أو ميدياتي.

المنحى الوسط

الجانب الثاني يتعلق بطريقة التفكير، ذلك أن عصر الوسائط يفتح آفاقاً جديدة أمام التحاور والتخاطب أو أمام المشاركة والمبادلة. وهي آفاق تتولد معها ممارسة فكرية مغايرة، ينحو فيها الفكر منحى الوسط، بعيداً عن نصب الحواجز العقائدية أو إقامة المتاريس الايديولوجية، بحيث لا يكون أمام من

يفكر ويدبّر، أن يختار بين حلّين لا ثالث لهما، بل أن يتعامل مع المعطيات والمشكلات، بعقل تركيبي تواصلي يشتغل بمواجهة اليقينيات المطلقة أو المغلقة، بقدر ما ينفتح على فائض الوجود وسيلان الوقائع. فاليقين القاطع الذي يجعل صاحبه يتوهم أن بمقدوره القبض على قوانين الواقع أو السيطرة المحكمة على مجريات التطور، إنما ينتج المآزق، بقدر ما يقوم على اختزال عالم الحياة من خلال النظريات الكلية والمقولات المجردة.

فالأحرى الانفتاح على المجهول والتعامل مع المستبعد وكل ما من شأنه أن يتحدى النظريات والمفاهيم السائدة، من أجل المراهنة على توسيع مجالات الممكن، وبصورة تتيح للواحد المشاركة في صنع الحدث من خلال الانخراط في اللعبة والعمل على التأثير في مجرياتها. وذلك يتم بالابتعاد عن منطق الحسم والتطرف، للاقتراب من منطق التسوية والتوسط. ذلك أن اللعبة تعني أن ليس بإمكان طرف أن يلغي الآخر، أياً كانت مواقع كل منهما. ومعنى المعنى أن من نظن أن الحل يقوم على استبعاده أو تهميشه، قد يغدو مصدر الأزمة ومنبع المشكلة. ولعل هذا ما تشهد به الأزمات الاقتصادية والنقدية والمتنقلة من مكان إلى آخر: لا حلول ناجعة تقوم على الاستبعاد والإلغاء، أو على التبسيط والاختزال.

ولا يعني ذلك الجمع بين الأضداد بصورة تلفيقية، بقدر ما يعني ممارسة الفكر لفاعليته، في مقاربة الواقع وصياغة الحلول، عبر مواجهة البُعد الواحد والتصنيف الحاسم. وهذا معنى من معاني الوسط الجذري: لا يقينيات نهائية في عصر الوسائط الفائقة والتقنيات العالية للاتصال، لأن هذا العصر يخلق واقعاً يصعب رسم حدوده بصورة حاسمة ونهائية مع تدفق المعلومات والأفكار وأنماط العيش.

وترجمة ذلك على صعيد القيم العامة التي يسعى الفاعل البشري إلى تحقيقها، من حيث التعلق بالحق والخير أو النفع والصلاح أو الملاءمة والجودة أو التنمية للقدرة، أن هذه القيم ليست ماهيات ماورائية ثابتة، بقدر ما هي إجابات على تحديات الواقع أو صيغ للعلاقة بالحقيقة، أي هي في النهاية ممارسات اجتماعية وتشكلات تاريخية أو بُنى ثقافية ونتاجات رمزية، تبقى رهن النقد والمساءلة، وتخضع للتعديل والتبديل، من أجل إعادة صوغ

الأسئلة الكبرى أو إغناء وتوسيع المفاهيم الأساسية، بفتح الفكر على مناطق جديدة، أو بزرع الأفكار القديمة في حقول مستحدثة، وبصورة تتيح استخراج إمكانات جديدة للتفكير والتدبير.

الوسط والنسق

الجانب الثالث يطال الفكرة نفسها، ذلك أنه بقدر ما تتغير طريقة التفكير، تتغير في الوقت ذاته النظرة إلى الأفكار، بحيث لا تُعامل المقولات والمفاهيم كما لو أنها انساق محكمة الانغلاق أو مذاهب صارمة وحيدة الاتجاه أو مدارس جامدة ينبغي أن تُقلد، لأن مثل هذه المعاملة تعرقل النمو والتجدد، بقدر ما تولد التعصب والاستبعاد والنزاع. فالأحرى أن تعامل الفكرة الحية والخصبة كوسط مفهومي أو كعالم دلالي أو كفضاء فكري مفتوح. وعندها تصبح مهمة التفكير إنتاج قيم مشتركة تتيح إقامة صلة وصل مع الآخر قد تتخذ شكل تواصل إعلامي أو اتفاق سياسي أو تحاور ايديولوجي أو لقاء فلسفي...

لا يعني ذلك بالطبع نهاية النظريات والمذاهب أو موت الانساق والنماذج. ففي منطق الوسط لا مجال للإلغاء أو الإقصاء. ولذا فإن الوسط لا يلغي النسق، وإنما يتيح نشوء علاقات مغايرة بين الأنساق والمذاهب تستبدل الاستبعاد والتناحر بالتنوع الخلاق والتفاعل المنتج. فالثقافة هي في معنى من معانيها اختراع الوسائط وابتكار لغات للتواصل والتفاهم. فضلاً عن أن الحياة لا تنمو من غير وسطها أو بيئتها. فلا يمكن إذن للخطوط والنظريات والمناهج أن تتم على حساب الوجود المعاش أو أن تصبح أولى من الناس والمجتمعات.

الوسيط الثقافي

إذا كان الفكر لا يفعل من غير وسائط، وإذا كان مرمى الفاعلية الفكرية هو اجتراح الحل الوسط، وكانت الفكرة الفاعلة والحية هي مجرد وسط فكري، فإن المثقف الفعال هو الذي يتخلى عن نخبويته الاستبدادية ونرجسيته الخاوية، لكي يلعب دور الوسيط على ما طرحت ذلك في كتابي «أوهام النخبة»، بحيث يعمل على خلق وسط فكري يشكل بؤرة تنويرية بقدر ما يتيح

قيام حوارات خصبة أو بلورة أفكار وسطية وصيغ مركبة تخفف من حدة الصراعات بين الأفراد والمجموعات على الأفكار والقيم أو على السلطات والثروات.

في أي حال لم يعد بوسع المثقف، في عصر الوسائط، أن يتصرف كوصي على القيم العامة المتعلقة بالحقيقة والحرية والعدالة أو بالأمة والهوية والثقافة. ما يمكن الآن على النحو المجدي هو أن يمارس المثقف دوره بتشكيل مجال تداولي يتيح بلورة صيغ عقلانية أو لغات مفهومية أو معايير تبادلية تتيح قراءة الأحداث ووعي المشكلات، بقدر ما تسهم في استبعاد لغة العنف ومنطق الإرهاب. بهذا المعنى ليست مهمة المثقف، على سبيل المثال، مجرد الدفاع عن الحرية، فإن هذا الموقف، وإن كان مهماً، فهو موقف يشترك فيه مع سواه، ولذا فإن الأهم هو خلق مجال أو ابتكار ممارسة تجسد إمكانات جديدة للتفكير والتعبير، بقدر ما تسهم في إعادة إنتاج مفهوم الحرية.

مثل هذا الدور الجديد، يعني أن يتعامل المثقف مع نفسه كفاعل اجتماعي، وأن يتعامل أيضاً مع العاملين في بقية قطاعات المجتمع من خلال النظرة نفسها، أي بوصفهم فاعلين اجتماعيين. ومفهوم الوسيط الفكري، الذي يحل محل مفهوم المثقف النخبوي، يحرر أهل الثقافة من الحمولات الايديولوجية والثنائيات الخلقية التي تجعلهم يرون بعين العداء والاستبعاد أو الاستعلاء، إلى المنتجين في عالم الأعمال والاقتصاد.

بذلك تعود الأمور إلى نصابها، بحيث يُرى إلى كل فاعل اجتماعي، في أي قطاع كان، من حيث قدرته على الخلق والإنتاج، أو من حيث مساهمته في صناعة الحياة وتغيير الواقع، سواء كان ينتج فكرة أو معلومة أو سلعة أو أداة أو خدمة. . . وعندها لا يعود قطاع أولى من سواه بممارسة الوصاية على الشؤون العامة والقيم الكلية.

في ضوء ذلك لا يبدو المثقف أوثق صلة بقيم الحقيقة والحرية والإبداع من سواه، من حيث فاعليته المجتمعية. بالعكس يبدو الآن العاملون في عالم المال ودنيا الإعلام أكثر فاعلية وأكثر راهنية، وذلك بقدر ما يستخدمون فكرهم في مجالات عملهم بصورة حية وخصبة. ولا عجب؛ فالمثقفون

اعتادوا على الدفاع عن يقينياتهم المطلقة والاشتغال بحراسة أفكارهم المستهلكة، في حين أن رجال المال والأعلام يسعون دوماً إلى ابتكار الجديد، الفعال أو الملائم، من مجالات العمل وحقول الاستثمار، أو من وسائل الاتصال وأساليب التنمية.

بهذا المعنى يمكن القول إن قطاعات المال والأعلام هي أوثق صلة بالفكر الحي، المتجدد أو الثوري من دعاة الفكر أنفسهم، ممن يصنّفون تحت خانة اليسار والتقدم، وسواهم من الذين يتحدثون عن الابتكارات التقنية والتحولات الحضارية بلغة الرجم واللعن، لكي يشهدوا على أنفسهم بأنهم رجعيون وتقليديون، أكثر مما يحسبون أو بخلاف ما يعلنون.

أعرف أن هذا الكلام يصدم الكثيرين. ولكن هذه هي الأزمة بحسب تشخيصي لها. وهي تطال الأفكار والمشاريع يميناً ويساراً. ولذا فإن الإخفاق على الجبهة الليبرالية، لا يعطي مصداقية لما كان قد أفلس وفقد فاعليته أو راهنيته على جبهة اليسار والعكس صحيح. كذلك فإن الأزمة تطال الساسة والمثقفين على السواء، مما يعني أن تجاوز ثنائية اليمين واليسار، هو في الوقت عينه تجاوز لثنائية المثقف والسياسي، التي باتت ثنائية عقيمة كما يجري تداولها. ذلك أن المثقف والسياسي، خصوصاً أصحاب المشاريع الايديولوجية، هما وجهان لعملة واحدة، من حيث العقلية والمنطق وآليات العمل: أحادية التفكير، استراتيجية الاستبعاد، العقلية اللاديموقراطية، الأصولية العقائدية حديثة كانت أو قديمة، الإخفاق في التجديد والابتكار للأفكار والصيغ والأساليب. بهذا المعنى فإن المثقفين باتوا يعارضون أنظمة سياسية تجسّد أفكارهم بالذات، أي تهويماتهم المستحلية أو مشاريعهم المدمرة. إنهم على الأقل قد ساهموا، بنظرياتهم وممارساتهم في ما يشكون منه: الضعف والعجز أو التردي والتراجع، في حين نجد أن من يتهمهم المثقفون بإنتاج التفاوت والفقر أو التصحر إنما يعملون على خلق العالم من جديد، بأفكارهم ومشاريعهم وإنجازاتهم.

من هنا يبدو أن التعارض الحقيقي في عصر العولمة والعقل الميدياتي، هو تعارض بين المثقفين والساسة من الدعاة العاجزين بأفكارهم الهشة وشعاراتهم الطوباوية، وبين الفاعلين القادرين بوسائطهم وأسواقهم وابتكاراتهم

على تغيير الواقع وتوجيه مسيرة العالم. وهذا ما يعترف به المثقفون أنفسهم: كون الشركات العملاقة، المتعددة الجنسية، باتت اليوم أكثر قدرة وفاعلية من الدول والحكومات.

وبالإجمال فالتعارض يقع الآن بين صنفين من الفاعلين الاجتماعيين: أناس يفكرون بعقلية تقليدية مدرسية تراجعية، لكي ينتجوا المآزق ويحصدوا الإخفاقات بقوالبهم الجامدة وأساليبهم العقيمة ومثلهم الخاوية، مقابل أناس منفتحين متحررين، يعملون على تثوير أنماط التفكير وأساليب العيش، في زمن المعلومة الكونية والقرية الالكترونية والسوق العالمية، على ما هو شأن بيل غيتس الذي يشتق بإبداعاته التقنية والفكرية، في مجال «طريق الإعلام السريع»، إمكانات هائلة تترك أثرها البالغ على نوعية الحياة ومستواها، من خلال تشكيل سوق كونية تتيح، على نحو لا سابق له، تبادل المعطيات من معلومات وأفكار أو من سلع وخدمات.

هذه هي الإشكالية الرئيسية الآن، ومنها تستمد أهميتها أو راهنيتها، الثنائيات المتداولة كثنائية المثقف والسلطة. ولذا ينبغي الاشتغال عليها لإنتاج توسط فعال بين المثقفين من جهة وبين الناشطين في عالم المال والإعلام من جهة أخرى، بحيث يتوسط هؤلاء بمشاريعهم وأعمالهم بين المثقف وأدلوجاته، لكي يكتسب مزيداً من الفاعلية أو الراهنية، بقدر ما يتوسط هو بأفكاره ومقولاته بينهم وبين أدواتهم ومنتجاتهم وأسواقهم، لكي يكتسبوا مزيداً من المصداقية والمفهومية.

وهذه هي الحال في كل مجال من سائر المجالات الفاعلة في المجتمع، لا ينبغي لأي منها أن يطغى على سواه أو يستبعده، بل يعمل كل مجال بخصوصيته ويمارس كل واحد فاعليته المجتمعية، انطلاقاً من حقل عمله أو في قطاعه الإنتاجي. بهذا المعنى لا يمكن للمنتج أو المبدع في قطاع ما أن يكون صورة عن سواه: لا المثقف ينبغي أن يكون كما يريد له الساسة ورجال الإعلام والأعمال. وفي المقابل لا يمكن للساسة وللعاملين في قطاعات المال والإعلام أن يعملوا ويتصرفوا بحسب أحلام المثقفين. فالعالم لا يسير وفقاً لما يفكر فيه أو يتخيله المثقفون والدعاة، بالرغم من كثرة كلامهم على أشكال الوعي وقوانين التطور أو على آليات التقدم ونماذجه. فهم ما زالوا الأقل فاعلية في سيرورة

العالم، ربما من فرط التنظير والتقنين، أو النمذجة والأدلجة.

من هنا فالإمكان الذي ينبغي استخراجه، هو أن تتفاعل قطاعات المجتمع في ما بينها، وأن يتوسط بعضها البعض الآخر، على النحو المخصب والثمين، وبصورة تحقق التوازن المعقول والتلاؤم الخلاق بين الأداة والمعرفة، أو بين المعلومة والفكرة، أو بين المنفعة والقيمة، أو بين السوق والثقافة.

هذا هو التوسط الجذري بمعناه الأصلي وعلى صعيده الوجودي. إنه ليس مجرد توسط سياسي أو أيديولوجي بين يمين ويسار أو بين رأسمالية واشتراكية، بقدر ما هو خلق لغة أو مساحة أو فضاء، وكل ما به يمكن إنتاج المصالحة والتسوية، أو إتقان التفاهم والتبادل. بهذا يصبح من الأولى بالمثقف أن ينفتح، بالذات، على الذين يستبعدهم في القطاعات الأخرى، لتجديد مفاهيمه واستعادة فاعليته، بالخروج من القوقعة الثقافية، أي بمواجهة التخصص المفرط والفصل القاطع، حتى لا يستمر في إنتاج عجزه وهامشيته، بترداد الكلام على الرأسمالية المتوحشة والليبرالية المتسلطة، أو بالتحدث عن خوفه على الهوية والثقافة من تطور التقنية وانفجار المعلومة في زمن العولمة.

إننا في النهاية جزء من اللعبة الجارية على مسرح الأمم. واللعبة هي أكبر من اللاعبين، إذهي «تسيطر» على جميع الأطراف الداخلين فيها، كما يقرأ فلسفة اللعبة الوجودية الدكتور سامر عكاش(*) عند الفيلسوف جورج غادامير. ومع ذلك فاللعبة ليست مغلقة أو صارمة، بل هي مجال لخلق أحداث لا يمكن توقعها. هناك دوماً ما يفاجىء في ما يحدث. وتلك هي المفارقة في اللعبة. إنها تفتح إمكاناً أمام كل طرف منخرط فيها يتيح له التأثير في مجرياتها بتغيير قواعدها. وهذا هو الرهان أمامنا: لا أن ننعي الثقافة ونندب الهوية في عصر العولمة، إذ العولمة إمكان مفتوح، بمعنى أن بإمكاننا الاشتغال على معطياتها ووقائعها، بصورة تتيح انغراسها في أرضنا وثقافتنا، بفتح مجال للعمل، أو اجتراح صيغة للنمو، أو تشكيل فضاء للتفكير، بحيث نصبح مشاركين في اللعبة ولا نبقى على هامشها.

(*) باحث عربي ومحاضر في كلية العمارة بجامعة أدلايد ـ أستراليا.

المدينة وتحولاتها:

من زمان الجسم إلى زمان الرقم والضوء

تعاني المدينة اليوم أزمة على الصعيد العمراني، تتمثل في طغيان الطرز والأساليب الحديثة في العمارة. والأحرى الكلام، في هذا المجال، على هجمة لموجة ما بعد الحداثة، من سماتها التحرر من الشكل وغياب المرجعيات، أو انفجار النماذج وتشظي الأشكال، وكأن ماهية ما بعد الحداثة، هي الخروج على كل مرجعية بكسر الثابت من النماذج والأساليب، الأمر الذي يترك أثره الكبير على بنية المدينة، لكي يساهم في تغيير معالمها، أو في تقويض ذاكرتها، على ما يؤثر البعض التعبير عن الأزمة.

من هنا الجدل الذي يجري في مجال العمارة، بين أتباع القدامة ودعاة الحداثة وما بعدها، تماماً كما تجري الأمور في مجالات أخرى كالشعر والرسم والفلسفة. ومن الأمثلة الحية على ذلك، ما يدور عندنا في لبنان بين الفترة والفترة، من سجالات ونقاشات حول مشروع إعادة تعمير بيروت، على ما تشهد على ذلك الندوات التفلزيونية أو الطاولات المستديرة التي تُعقد وتُخصص لهذا الغرض.

ولكي لا ينغلق الفكر على ذاته، بالخوض في سجالات عقيمة، انطلاقاً من الثنائيات المستهلكة التي تقيم تعارضاً بين الذاكرة والمعاصرة، أو بين الحداثة وما بعدها، سواء في مجال العمارة، أو في مجالات أخرى كالفلسفة، يمكن للنقاش أن ينفتح على الوقائع التي يتشكل منها العالم اليوم، بحيث تؤخذ في الاعتبار التغيرات التي طرأت على جغرافية المدينة وفضاءاتها، من جرّاء الثورة في تقنيات الاتصال ووسائط الإعلام: فقد أحدثت هذه الثورة تحولاً جذرياً في العلاقة بين الزمان والمكان، لمصلحة الأول، بمعنى أنها جعلت الزمان الحقيقي، الذي يجري بسرعة الضوء،

ينتصر على المكان التقليدي بأبعاده الثلاثة، أي يحل محل الزمان العادي بسرعته البطيئة وحركته الميكانيكية.

بذلك فقد المكان داخليته وجرى اختزاله بفعل التقنيات الالكترونية التي تتيح الاتصال والرؤية والمراقبة من مسافات بعيدة، الأمر الذي جعل الزمن الحالي زمن الحضور الكلي، بقدر ما جعل المكان في غاية العرض والانكشاف. ولا عجب: فالمكان يتوقف على التقنيات، أي على وسائل النقل وأدوات الاتصال وأنواع الأسلحة. وعندما تتغير التقنيات تتغير بنية المكان، وتتغير معها في الوقت نفسه خريطة المدينة من الوجهة العمرانية. بهذا المعنى لكل تقنية جديدة نمط اتصالها وأمكنتها الخاصة ولها أشكالها المدينية الملائمة.

وقد مرّت المدينة، على الصعيد التقني، في ثلاثة عصور كبرى: المدينة المحصّنة ذات الأبواب، التي عرفتها العصور القديمة، حيث كانت سائدة وسائل النقل التقليدية، كالحصان والعربة، وحيث استخدمت الأسلحة البدائية كالسيوف والرماح... هذه المدينة انهارت بأسوارها وقلاعها، مع الدخول في العصر الحديث، لكي تتشكل مدينة جديدة ومفتوحة، عبر المرافىء والمحطات أو المطارات، وذلك بعدما قفزت وسائل النقل قفزة نوعية، مع اختراع القطار والسيارة والطائرة، وبعد استخدام الأسلحة الحديثة كالمدفعية والدبابة أو الصواريخ العابرة والقنابل النووية.

الآن ثمة مدينة جديدة، هي مدينة الاتصالات الآخذة في التشكل مع انفجار ثورة المعلومات، حيث التقنيات الفائقة والوسائط المتعددة، تتيح الاتصال الفوري بين أي نقطة وأخرى في الفضاء الشاسع، وحيث الحرب تحسم لا بنشر القوى على الأرض، بل باستخدام الشبكات الالكترونية والأنظمة الرقمية.

وهكذا تنفجر المدينة الحالية مع انفجار تقنيات الاتصال التي تتيح، للمرة الأولى، نقل المعطيات من صور وأرقام وبرامج، ليس في صورة وحيدة الجانب أو الاتجاه، من الواحد إلى الواحد أو إلى الكثرة، بل في صورة مركبة وذات استخدامات متعددة، مما يجعل ممكناً البث والاتصال بين الكثرة والكثرة، على أكثر من صعيد وبغير وسيط، كما يجري في الندوات المتلفزة

التي يشارك فيها عدة أشخاص يقيمون في بلدانهم المختلفة والمتباعدة.

بهذا ننتقل من المدينة الكوسموبوليتية ذات المركز الحضاري والتجاري، وحيث النقل يتم من المركز نحو الهوامش والأطراف، إلى مدينة من نوع جديد هي المدينة «الأومنوبوليتية»، مدينة الحضور والعمل من بُعد، عبر الشبكات وطرقات الإعلام السريعة التي تتيح الرؤية الفائقة بالسرعة القصوى، من خلال التعامل مع المعطيات الرمزية وشبه المادية.

هذه المدينة تفقد مركزيتها، بقدر ما تتحرر من أثقالها المادية وعوائقها المكانية، من هنا فإن مركزها يوجد في كل مكان، بقدر ما لا يوجد في أي مكان. إنه مركز فائق تتحول معه المدن والعواصم، بهندستها التقليدية، مجرد دوائر أو ضواح، من جراء الاتصالات الفورية العابرة للحدود بين الأوطان والقارات أو بين الهويات والثقافات.

هذه هي مدينة الاتصالات الاومنوبوليتية، على ما يسميها ويشرحها پول ڤيريليو، أحد ألمع فلاسفة التقنية والمهتمين بالشأن المديني. وهذه المدينة افتراضية لأن زمنها هو الزمن الحقيقي أي زمن الضوء. ولكن ذلك لا يعني أنها مجرد وهم. بالعكس فهي تخلق الواقع، عبر تقنيات المعلومات والأنظمة الرقمية المبرمجة. وهذا بالذات ما يهبها وقائعيتها، وكأنها تصبح حقيقية من فرط افتراضيتها أو لاواقعيتها، والأحرى القول مجازيتها. فالمجاز ليس نقيض الحقيقة، بل وجهها الآخر. إنه صناعة للحقيقة. من هنا يمكن تسمية المدينة الافتراضية «الحاضرة المجازية»، إذ أصبحت حيزاً لممارسة الحضور الكلي والفوري، بقدر ما أصبحت فضاء للعبور والتجاوز على نحو تنكسر معه الحواجز وتخترق الحدود والمواضعات.

هل يعني ذلك أن علينا أن نرضخ لمنطق التقنية وأسواق المعلومة، من غير رادع أو معيار أو قيمة؟ بالطبع لا! ليس فقط لأسباب خُلقية أو عقائدية، بل لأن الإنسان الذي هو ابن بيئته، يألف العيش في أمكنته، بقدر ما يحن إلى أزمنته. وإذا كان القفز فوق الحدث التقني لا يجدي، فالرهان هو العمل على تشكيل نماذج وطرز في العمارة، أو نسج علاقات ومبادلات، تؤمن التوازن بين زمان الجسم وزمان الرقم، أو بين البيئة الحيوية والأدمغة الاصطناعية، أو بين الذاكرة التراثية والتقنيات المستحدثة، بحيث يقوم تلازم وتفاعل، في

هندسة المدينة، بين الحاجات النفعية والرمزية أو بين الأبعاد الخلقية والجمالية(*).

بهذا المعنى لا تعود المهمة الآن هي التمترس وراء الذاكرة المعمارية المزعومة، بل الخروج من قوقعة الهوية، لإعادة صوغها في صورة توظف المعطيات الموروثة، قديمة كانت أم حديثة، في الفضاء السِبْراني للمدينة الجديدة، ذات التقنيات الرقمية والإمكانات الافتراضية.

إن المدينة تغيرت عما كانت عليه، ولم تعد تشبه نفسها لا في مجال العمارة ولا في مجال الفكر. وهذه واقعة يجدر أخذها في الحسبان: لم تعد المدينة مدينة سقراط الذي يولّد الحقيقة في الساحات العمومية، لأن حقيقة كل واحد هي ما يصنعه أو ينجزه؛ ولا مدينة الفارابي الباحث عن كمالاته القصوى، لأنه لا تجربة تكتمل، وإنما الأشياء تتفاوت وتتفاضل، أو تتفاعل وتتكامل؛ ولا مدينة كنط صاحب المهمة التنويرية، لأن لا أمل بأن يبلغ الإنسان رشده العقلي، على ما ينبئنا ويفاجئنا مصير العقل والعقلانيات؛ وأخيراً لم تعد المدينة الآن مدينة سارتر المثقف النخبوي، صاحب الدور الرسولي التحريري، الذي يقول الحقيقة ويدافع عن العدالة، أو يضخ الوعي ويحرّض على الثورة. مثل هذا الدور انكشف خداعه، بل طوباويته، لأن كل واحد يصنع حريته بقدر ما يمارس فاعليته ويكوّن سلطته.

الأحرى القول إنها مدينة المثقف الذي يخلق، بإبداعاته وسجالاته، عالماً مفهومياً أو بيئة فكرية خصبة، أي مامن شأنه أن يوسع مجال التداول والتفاهم، أو مساحات اللقاء والتواصل. بهذا المعنى ما يبقى من سقراط هو دوره كوسيط مفهومي، على ما مارسه في المدينة عبر «منهجه التوليدي». وما يبقى من الفارابي هو منزعه العالمي من خلال مفهوم «المعمورة» التي ينبغي أن تكون أفق الاجتماع الإنساني. وما يبقى من كنط هو العلاقة «النقدية» بالعقل من خلال مفهوم «الإمكان». وما يبقى من سارتر، ليس اقتناعاته الايديولوجية ومواقفه النضالية، بل كتاباته ونصوصه، التي أعاد فيها صوغ

(*) راجع في هذا الخصوص كتاب رفعة الجادرجي، حوار في بنيوية الفن والعمارة، الرمزية ومفهومها، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، 1995.

مفهوم الحرية، بدر ما قدم إمكانات جديدة للتفكير والتعبير.

ومعنى ذلك أنه لم يعد بوسع الفيلسوف أن يمارس مهمته كما اعتاد أن يمارسها. ثمة إمكان جديد لابتكار مهمة جديدة، في عصر الحقل الوسائطي والفعل التواصلي، أو في زمن المعلومات الكونية والسوق المعولمة، سواء سوق الأفكار أو سوق السلع والأدوات. فلا فكر يجدي من غير مواده وأدواته، أو من غير وسائطه وأسواقه. ويكفي أن نذكر لمن يأسرهم التقليد أو لمن يقتنعون بالأسماء لا بالأفكار، أن فيلسوفاً كهابرماس يتخيل مهمة جديدة للفلسفة تقوم على التوسط المزدوج، بين حقول المعرفة على مستوى أول، ثم بين هذه الحقول الاختصاصية وعالم الحياة على مستوى آخر.

وهكذا تتغير مهمة الفكر بفعل التحولات التي طرأت على المدينة والساحة العمومية، وذلك على خلاف ما يتوهم أصوليو الفلسفة وادعياء الحكمة ممن ختم الجهل والتحزّب على عقولهم وضمائرهم، فلا يبصرون ما يستجد ويُبتكر من الأفكار والمفاهيم، بقدر ما يتعاملون مع الجديد والمبتكر بلغة المحاكاة وعقلية المتعلم أو بعين المعلم ومنطق المدرسة.

أياً يكن، إن المدينة الآخذة في التشكّل، لم تعد تصلح للدفاع عن الأشكال والطُرز والمهمات التي كانت تسود أو تمارس في ما سبق من عهود وعصور. فبقدر ما تتغير منظومات التواصل، تتفتح ممارسات جديدة، وتتغير أنماط التفكير والمهمات الفكرية ذاتها. والأحرى القول إن المدينة التي نشهد ولادتها، غدت فضاء لاختراع الأشكال والطُرز أو لابتكار الأدوار والمهمات أو لفتح المجالات والآفاق، وذلك من غير نخبوية أو وصاية يمارسها فريق على آخر أو أحد على أحد. فالفكر والإبداع والوعي والحرية والمساهمة في تحسين شروط الحياة أو في مواجهة الأخطار التي تتهدد المصائر، إنما هي صناعة وميزة، لكل فرد منتج في مجال عمله، أو فاعل في بيئته وعالمه. ربما آن الأوان للتفكير والعمل معاً، وفقاً لمبدأ المسؤولية المشتركة، حيث لا أحد أولى من أحد بالحقيقة والحرية والعدالة والهوية والذاكرة.

هذه هي المدينة الاومنوبوليتية، العابرة للهويات والانتماءات، بفضائها السبراني وتشكيلاتها المجتمعية المفتوحة والمرنة. انها، وعلى ما أوثر تسميتها، الحاضرة المجازية التي تجعل البعيد قريباً بقدر ما تجعل القريب

بعيداً، وفي صورة تتغير معها أطر الانتماء، بقدر ما يعاد تشكيل الفضاء العمومي والوسط الفكري. وكلها وقائع تسلّط الضوء على الأوهام التي تسكن عقول بعض أهل المدن حول المدينة والهوية والفلسفة.

III
حديث النهايات

تراجع الإنسان العاقل
بين سلطة العلامة وسلطة المعلومة

العالم يتحول الآن بشكل لا سابق له، تحت عناوين بارزة لموجات معرفية وتقنية متلاحقة هي: العولمة، وما بعد الحداثة، والهندسة الوراثية. ولامراء أن «العولمة» هي العنوان الأبرز للتحولات الجارية. ولذا فإن هذه المفردة، المثيرة للاهتمام والالتباس، تحتل مركز الصدارة في المناقشات العالمية الدائرة بين المختلفين في فهم الظاهرة من الدعاة والمثقفين أو من العلماء والمفكرين.

والتحولات هي هائلة بقدر ما هي جذرية، وهي شاملة بقدر ما هي متسارعة. هذا ما يشهد به الكلام الذي أطلق وما زال يطلق على النهايات: نهاية الإنسان والتاريخ، أو نهاية المثقف والأيديولوجيا، أو نهاية السياسة والجغرافيا، بالإضافة إلى الكلام المتكاثر على البَعديات: ما بعد الحداثة والصناعة، أو ما بعد العلم والفلسفة، أو ما بعد الدولة والديموقراطية...

هذه المقولات حول النهايات والبَعْدِيات، لا تُقرأ بصورة حرفية وساذجة، بوصفها قَطِيعات حاسمة وفاصلة بين أطوار من الوجود والعدم، إذ الحاضر هو في النهاية ما قاد إليه الماضي، تماماً كما أن المستقبل هو ما يمكن أن يقود إليه الحاضر. ولذا نحن إزاء عبارات تأويلُها أن العالم الموجود، نفسه، لم يعد كما كان عليه، إنْ من حيث زمنه وفضائه، أو من حيث نظامه وإيقاعه، أو من حيث قواه وآلياته، فضلاً عن عقلانيته وأنسيته. فالطفرات والانفجارات في الأفكار والمفاهيم، قد تضافرت مع الانفجارات التقنية والتحولات الحضارية، لكي تخربط خارطة العلاقات بالأشياء، مفسحة المجال لولادة نمط جديد للوجود والتعايش بين البشر.

الطفرات المعرفية

على صعيد الأفكار تخضع الحداثة، منذ عقود، لنقد يطال مختلف عناوينها وثوابتها، وبالأخص ثالوثها المتعلق بالعقل والحرية والتقدم، فضلاً عن مفهوم الإنسان الذي تزعزع تحت ضربات الوقائع المفاجئة وفي ضوء الكشوفات المعرفية الفاضحة. ذلك أن ما شهده الفضاء الحديث من الانفجارات، سواء في حقول المعرفة أو في ميادين الممارسة، إنما هو حصيلة لما انبنت به الحداثة من الثوابت والبداهات أو لما سعت وراءه من المطالب والشعارات.

ولذا فإن النقد الذي نتجاوز به العقلانية النقدية، للانخراط في فضاء ما بعد الحداثة، لا يرمي إلى مجرد إصلاح للعقل أو ترميم للمشروع التنويري، وإنما هو نقد للفكر يقوم على تفكيك هذا المشروع، لتعرية مقاصده المفخخة بالممارسات المعتمة والآليات اللامعقولة. ومع ذلك ليس نقد الفكر تراجعاً عن العقل ومكتسبات التنوير، بقدر ما هو انفتاح على المستبعد واللامعقول أو على المتغير والمجهول، أي على كل ما نفته الحداثة من فضائها، وجعلها تستنفد نفسها أو تبلغ مأزقها أو تشهد انفجاراتها.

بهذا المعنى يرمي نقد الحداثة إلى إعادة نظر جذرية في مسألة الحقيقة، هي في الوقت نفسه صوغ لعلاقة جديدة بين الفكر والواقع، تتجاوز ما استُنفد من المقولات التي تشكل منها العالم الفكري للحداثة، وللقدامة إلى حد كبير، كالتمثل والتمثيل، أو المثال والامتثال، أو المماثلة والمطابقة، أو الصدق والضرورة، أو اليقين والثبوت، أو التصفية والتنقية، أو التأصيل والتأسيس، أو الجوهر الفكري والعقل المحض، أو الذات المتعالية والبداهات الأصلية.

والتجاوز يعني الانتقال إلى منطقة فكرية جديدة، تمارَس المشروعية المعرفية فيها، عبر شبكة جديدة من المقولات، مثل المعرفة والقوة، النص والحقيقة، قواعد الخطاب وأفعال الكلام، الاستراتيجيات التأويلية والسرديات العقلانية، الفكر التركيبي والفعل التواصلي، فضلاً عن مفاهيم التسوية والمراهنة، أو اللعبة والمجازفة، أو الخرق والتجاوز، أو الزحزحة والإحالة، أو الاختلاف والمغايرة، أو الصرف والتحويل...

هذه التشكيلات المفهومية الجديدة، تتجسد في انتهاكات فكرية، بنيوية وخارقة، تفكك منطق الهوية والمماثلة، وتقوض مفاهيم التمثل والمثال أو الامتثال، بقدر ما تفجر العلاقات بين المعنى ومرجعه أو بين المفهوم وواقعه أو بين النموذج وتطبيقاته، مزعزعةً بذلك صورة الإنسان العاقل أو الراشد الذي يقبض على الواقع بتمثلاته أو يتعالى على أهوائه بمثله، مسجلةً تراجعه أمام أنظمة العلامة وتشكيلات الخطاب، أو أمام آليات الرغبة وأجهزة المؤسسة، أو أمام أوهام الماهية وشروخات الهوية، فضلاً عن خرائط المادة وحرائق التجربة.

سلطة العلامة

ولا عجب، فالتجربة الإنسانية ليست من عالم البساطة والنقاء والشفافية، ولا تدرك بأدوات التمثل والقبض أو التثبت والتيقن، إذ هي عالم كثيف من البنيات المحايثة والعلاقات الملتبسة والمركبة. وهذا العالم هو حيز لطيات وثنيات، أو لفروقات وتفاوتات، أو لتوترات وصدامات، أو لجراحات وانكسارات، أو لثغرات وفجوات، يستحيل معها على الإنسان أن يتساوى ونفسه أو يتطابق مع معناه أو أن يملك رغباته ويسيطر على لغته وأشيائه. إذ من غير الممكن أصلاً التطابق بين الرؤية والعبارة أو بين الماهية والواقعة أو بين القول والرغبة أو بين القصد والصنع. وهكذا لا يمكن الفكاك من خداع العبارة وحجاب الرؤية.

وتلك هي حصيلة الاعتراف بفاعلية اللغة، فيما تحقق من كشوفات ما بعد الحداثة: لم تعد اللغة عبارة عن مرآة أو لباس أو ناطق بالحال، بل أصبحت تمتلك وقائعيتها المتجسدة في سلطة العلامات وألاعيب النص. والاعتراف بسُلطة العلامة يعني أن ما نقوله يختلف كثيراً أو قليلاً عن المعنى المراد أو المقصود. بكلام آخر: إنه يعني أننا لا نعي أو لا نعني دوماً ما نقول، أو لا نقول دوماً ما نعنيه أو نقصده. ومعنى المعنى أننا أقل تعقلاً ورشداً مما نحسب؛ وأقل قبضاً وتثبتاً مما نظن ونتوهم.

وهم التمثل

ولذا فالممكن، في الفكر والعمل، هو التجدد والتغير، أو التخلق

والتنوع، عبر الاشتغال على المعطيات والأدوات، أو على الرغبات والقناعات، وبصورة تطال نماذج التفكير وأنظمة الخطاب، أو أنماط السلطة ومنظومات التواصل، أو أشكال الوعي والاهتمام بأمر النفس. الأمر الذي يؤدي إلى تغيير مفهوم الحقيقة والعلاقة بين الفكر والواقع، بقدر ما يؤدي إلى تغيير مفاهيم العقل والعقلانية والتعقل وصورة الإنسان العاقل.

ـ أولاً يتغير معنى العقل، إذ لا يعود يفهم كجوهر ما ورائي أو طبيعي نتماثل معه أو نَمْتثل لنظامه، بل يفهم كنظام للوصل والفصل تتغير قواعده بحسب مجالات الوقائع وبؤر التجارب، أو فاعلية ثقافية تتجسد في القدرة على بناء الأنساق والنماذج المعرفية والعملية، وعلى تغييرها بالكشف عما تنطوي عليه من وجوه القصور والاعتباط أو الحجب والانغلاق.

ـ ثانياً يتغير مفهوم العقلانيات، بحيث لا تفهم كتطابقات أو تماثلات مع الموضوعات والذوات، تجسد مبادىء قبلية أو تطبق أطراً نظرية، بل تفهم بوصفها تقاربات أو تعاملات ومعالجات، تعيد إنتاج الواقع، بقدر ما تخلق واقعها وتنشىء نظامها، عبر إنشاءات الخطاب ومرجعيات المعنى، أو عبر مؤسسات المعرفة وتقنيات المعلومة، أو عبر شبكات التداول وقنوات النشر.

ـ ثالثاً تتغير صور الإنسان العاقل، إذ لا يعود التعقل يفهم كتجرد من الأهواء أو كتصفية للامعقولات، بل يفهم كتسوية يقيمها المرء مع ذاته، بسرد ميوله وقناعاته عقلانياً، أو تخيلها والتعبير عنها جمالياً، أو إخراجها إخراجاً تداولياً تواصلياً.

وكل ذلك يغير مفهوم الحقيقة، فلا تعود المعرفة مجرد تصور أو خبر عن الواقع، بل علاقة بالحقيقة منتجة وفعالة، أي فعل إنشاء وابتكار، أو تصنيع وإنتاج، هو عبارة عن تحويل مثلث الوجه يطال موضوع المعرفة والذات والعارفة كما يطال أدوات المعرفة بالذات.

بذلك تتغير الممارسة الفكرية ذاتها، إذ لا يعود الفكر تطابقاً مع واقع تجريبي أو بحثاً عن أساس واقعي، كما لا يعود تجسيداً لمبدأ قَبْلي أو لنموذج أصلي، بل رهان المرء على أن يتغير، عما هو عليه في أفكاره وممارساته، على نحو يتيح له فهم الظاهرات والمجريات، أو كشف الفضائح والمفارقات، أو تشخيص المشكلات والأزمات، أو الخروج من المآزق التي

يولدّها الإنسان لنفسه بنفسه.

وهكذا فالانتقال من الحداثة إلى ما بعدها، هو صيرورة عقلية جديدة، قد أحدثت شروخاً في بنية الكائن، ننتقل بها من عالم المعنى إلى أنظمة العلامات، ومن فلسفة الهوية والتكرار، إلى فلسفة الاختلاف الخلاق، ومن منطق المماهاة والتأصيل إلى منطق التحويل والتوليد.

خداع التمثيل

وضرب مفهوم التمثل معرفياً، يزعزع مفهوم التمثيل سياسياً ومفهوم المثال خلقياً. لأنه إذا كان التمثل هو وهم معرفي، فإن التمثيل هو خداع سياسي، كما أن المثال هو هوام خلقي. من هنا فإن تغيير مفهوم الحقيقة يعني في الوقت نفسه تغييراً في مفهوم الحرية والعدالة، نتجاوز به الديموقراطية التمثيلية بقدر ما نتجاوز أخلاقية المثال والقدوة. بمعنى أنه إذا كانت المشروعية المعرفية ليست مجرد معرفة الحقيقة بل المساهمة في صنعها عبر خلق الوقائع المعرفية، فإن المشروعية السياسية المتعلقة بممارسة الحرية، لا تتحقق من خلال مبدأ التمثيل الديموقراطي، بل بقدرة كل واحد على تشكيل سلطته وممارسة فاعليته على مسرح وجوده. كذلك فإن المشروعية الخلقية، لا تتحقق بممارسة فرد أو فئة الوصاية على الناس وحقوقهم، باسم قيمة عليا، بل بأن يتحمل كل واحد مسؤوليته عن نفسه، وأن يحرص على استقلاليته، بحيث يصنع نفسه عبر المشاركة في تدبّر مشكلاته، وخلع معنى على تجاربه الحياتية وخبراته الوجودية.

تلك وجوه من التحولات والإمكانات التي أسفرت عنها كشوفات ما بعد الحداثة في الفكر والمعرفة. إنها موجة جديدة من موجات الحداثة، تسبق بقدر ما تتداخل مع موجة أخرى هي ظاهرة العولمة بتقنياتها وآلاتها.

القنبلة الإعلامية

على صعيد التقنية ثمة تحولات كاسحة ومتسارعة تجري على المستوى الكوني، بفعل ثورة الاتصالات وانفجار المعلومات، كما يتجسد ذلك في الحواسيب والشبكات الإلكترونية والأنظمة الرقمية، وسواها من التقنيات العالية والوسائط المركبة التي تتيح نقل المعطيات والعلامات أو إدارة الأعمال

والأموال، من على بعد وبسرعة قصوى، هي سرعة الضوء، بل سرعة الفكر، على ما يعبّر بيل غيتس أحد نجوم العالم المعولم.

هذا ما تتيحه فعلاً العولمة بقواها الخارقة التي تغير أطر الوعي والإدراك، بقدر ما تفجر العلاقة بين الزمان والمكان، مفتتحةً بذلك إمكانات لا سابق لها، لتعميم التبادلات، على المستوى الكوكبي، إن من حيث بث الصور والرسائل أو نقل الأرقام والرموز أو تحريك الأشخاص والأعمال.

وهكذا نحن إزاء ثورة مزدوجة، إعلامية وعددية، تغير العلاقة بالواقع وتخلق شروطاً لتشكل مجتمع جديد نتجاوز معه عالم الصناعة إلى ما بعدها. في مجتمع الصناعة التقليدية والحداثة الكلاسيكية، كان التعامل مع الواقع يجري عبر المنتوجات المادية والمعدات الثقيلة ووسائل النقل الآلية كالقاطرة والطائرة. وكان العالم يُصنع عبر الكتاب والصحيفة أو عبر العقيدة والأدلوجة، وسواها من النصوص المطبوعة والمنتوجات الرمزية للمجموعات الثقافية.

مع الدخول في المجتمع الإعلامي والمجال التلفزيوني، يجري التعامل مع الواقع من خلال المنتوجات الإلكترونية، الأثيرية وشبه المادية، من الصور والرموز والأرقام والعلامات التي تتدفق عبر طرقات الإعلام السريعة والمتعددة، بصورة تتآكل معها الحدود بين الدول والمجتمعات، وتتصدع السياجات العقائدية واللغوية التي تتحصّن داخلها الهويات الثقافية والخصوصيات القومية أو الدينية. إنها النصوص الجامعة، الفائقة والمركبة، تكتسح الأرض وتجوب الفضاء السبراني معلنةً تراجع المقروء على الورق أمام المرئي على الشاشة، وطغيان مجتمع الصورة والمشهد على مجتمع العقيدة والأدلوجة، وحلول الواقع الاصطناعي للنظم الرقمية والعلامات الضوئية محل الواقع الفعلي للكائنات البشرية واللغات الطبيعية.

بالطبع لا يعني ذلك أن ثورة المعلومات تلغي الصناعة، بقدر ما يعني أن إنتاج الأدوات المادية أو الرمزية أصبح يتوقف على استخدام الحاسبات الالكترونية. فلا إمكان بعد الآن لإنتاج السلع والنصوص، أو المعدات والأفكار، أو الخدمات والسلطات، من غير إنتاج المعلومة وإدارتها أو قراءتها على الشاشة. وهكذا فإن إدارة الأشياء والأعمال والبشر أصبحت مرهونة

بإدارة المعلومات والتصرف بالأرقام، بقدر ما أصبح التعامل مع الواقع الفعلي المتناهي، مشروطاً بالواقع الإصطناعي، مما يطلق إمكانات هائلة، على الفعل والتأثير، مع التخيل المشهدي والتشكيل الرقمي اللامتناهي.

بذلك تنقلب العلاقة مع الحقيقة. ذلك أن المسألة، بعد ثورة المعلومات، لم تعد مسألة واقع تتم معالجته بإعادة إنتاجه عبر تحويله، بالسلعة والأداة، أو بالنص والفكرة، بل مسألة واقع يجري التعامل معه، بخلق واقع آخر، غير واقعي، هو «واقع فائق»، بلغة جان بودريار. وذلك حيث العالم يجري تسييره من خلال العلامات الضوئية والموارد اللامادية التي يتشكل منها الفضاء السبراني.

وهكذا نحن نحيا الآن بين ثلاثة عوالم. الأول هو عالم الأفكار، والثاني هو العالم الفيزيائي، تماماً كما كان يقول كارل بوبر، ولكن العالم الثالث ليس عالم التجارب الذاتية، بحسب تصنيف بوبر، بل العالم الأثيري أو الأفتراضي، الذي تخلقه تقنيات الاتصال. الأمر الذي يضعنا أمام تصنيف مغاير للعوالم، تتغير معه سياسة الحقيقة وإدارة الواقع. فمنذ أفلاطون حتى هيغل، كانت معرفة الحقيقة هي التطابق مع ما هو واقع، وكان عالم الكليات من المثل المجردة والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، أي هو الحاكم على هذا العالم الواقعي والناظم له. أما الآن فإن الحاكم والناظم هو عالم الأشباح الضوئية من المنتجات الالكترونية غير الملموسة. ومعنى ذلك أن الحقيقة هي ليست ما نعرفه بل ما نختلقه من الوقائع أو ما نصطنعه من العوالم. والعالم الإصطناعي الذي يدار به الواقع الآن، والذي هو في منتهى الهشاشة، هو أشد واقعية من الواقع، بقدر ما بات يتحكَّم به أو ينوب منابه. وتلك هي المفارقة: لم تعد الأشباح ظلال الحقيقة، بل ما نصنع به الحقائق.

وهكذا ثمة انفجارات تقنية تغير علاقة الإنسان بالواقع، بقدر ما تفجر العلاقة بين العقل وأدواته أو بين الفكر ووسائطه، مسجلةً بذلك تراجع الإنسان كجوهر فكري شفاف أو كأنا متعالٍ أمام مصنوعاته من الحواسيب والشبكات.

وتلك هي مفاعيل «القنبلة الإعلامية» كما يسمى بول فيريليو ثورة المعلومات التي تبدّل وجه الحياة على الأرض: هذه الثورة تعلن عن ولادة

الإنسان العددي، بقدر ما تخلق واقعتين تغيران شكل التفكير ونمط العمل، أي العلاقة بالحقيقة والروابط المجتمعية.

سلطة المعلومة

إن ما تعنيه الثورة الإعلامية أولاً، هو ردم الفجوة بين الإنسان والآلة، وجَعْل الأدمغة الإلكترونية تنافس الناس وتنوب منابهم في كثير من نشاطاتهم العقلية، مما يذهب بالكثيرين من أهل العلم والمعرفة إلى فهم النشاط الفكري وظاهرة الوعي على منوال الحساب الآلي.

وهي تعني من جهة ثانية ردم الهوة بين العمل الفكري والعمل اليدوي، مسهمة بذلك في خلق الشروط لظهور وسيط حضاري وفاعل مجتمعي جديد يجسده الذين يستخدمون الأبجدية الرقمية والقراءة الإلكترونية في أعمالهم، أكان ذلك في حقول الإنتاج المادي أم الثقافي. وهكذا فإن النشاطات المتعلقة بإنتاج المعلومات وتخزينها أو بإدارتها واستثمارها، لم تعد ميزة يمتاز بها العاملون في فروع المعرفة على سواهم، وإنما هي إمكان متاح لكل الفاعلين الإجتماعيين، إلى أي حقل انتموا، بل إن الكاتب أو الباحث الذي يستخدم اليوم القلم والورقة، يكاد يُعد أمياً قياساً على الذين يستخدمون الأبجدية الرقمية ويشتغلون بإدارة المعلومات، في المصارف والشركات التجارية. إنه العقل النخبوي يتراجع أمام العقل الميدياني لرجالات الإعلام والعاملين على الشبكات.

هذه التغيرات المتعددة الوجوه تغير مزاولة المعرفة العلمية، بقدر ما تسجل تراجع العقل الأكاديمي الحديث أمام العقل المُحَوْسَب أو المعولم. فالمعرفة على ما كانت تمارس في الجامعات ومراكز البحث، تعتمد على المعاينة والاستقراء، أو على آليات القياس وأنماط البرهان والاستدلال. ثمة إمكان جديد ينفتح مع الثورة الإعلامية، إذ هي تتيح إنتاج معرفة بوسائل جديدة قائمة على العرض العددي والتشكيل الافتراضي.

وإذا كانت ثورة ما بعد الحداثة باعطائها سلطة للعلامات، قد فجرت مفهوم التمثّل المعرفي، على النحو الذي يجعل المعرفة، ليس تصوراً للواقع، بل صناعة له عبر تغيير الشيء المراد معرفته، فإن الثورة الإعلامية، بإعطائها

سلطة لتقنية المعلومات، تتجاوز تقنية المماثلة، على النحو الذي يجعل المعرفة، ليس فقط عبارة عن تصنيع للواقع، بل اصطناع واقع جديد، عبر عمليات الحوسبة والأعلمة أو الرَقْمَنة.

وهذا شأن مفهوم التمثيل: فإذا كانت موجة ما بعد الحداثة، بتفجيرها مفهوم التمثيل السياسي، قد وجّهت ضربة إلى الديموقراطية التمثيلية، فإن القنبلة الإعلامية توجّه من جهتها ضربة إلى هذه الديموقراطية بتفجيرها العلاقة بين المواطن وممثله، ذلك أن العقل الميدياني للإنسان العددي، يكشف قصور اللعبة الديموقراطية، بقدر ما يفتح إمكاناً لممارسة سياسة جديدة تتجاوز المواطن، الذي هو مجرد شاهد أو مقترع أو قارىء مطلع. فالرهان الآن ليس اختيار المواطن لممثله بناء على ما يُقَدَّم له من معلومات، بل المشاركة في إنتاج المعلومة واستخدام الوسائط. ومن لا يحضر في المشهد الإعلامي، يكون عرضة للتضليل أو التهميش، ما دامت الحقيقة باتت تُصنع عبر الوسائط والصور والأرقام.

صدمة المثقفين

هذه الإنفجارات التقنية تفعل فعلها الآن، على سبيل الصدم والزلزلة للعقليات والبنى الحديثة أو التقليدية، لدى النخب المثقفة من حماة الهوية، وكل الذين تفاجئهم ظاهرات العولمة والحوسبة والأعلمة، كما فاجأتهم من قبل موجات ما بعد الحداثة في الفن والأدب والفكر، يستوي في ذلك الحداثيون والتراثيون، الأصوليون والعلمانيون، في الغرب كما في الشرق.

هذا ما يفسر لنا النقاشات التي تحتدم وتتواصل منذ الستينات، بين أنصار الحداثة ونقادها، حول صلاحية المشروع التنويري، أو حول نهاية الإنسان والمذهب الإنساني، أو حول مصداقية المثقف وجدوى المشاريع الأيديولوجية، أو حول العقل والصدق والحقيقة وعلاقة ذلك بأنظمة الخطاب وقواعد السرد ولعب النص، على ما جرت السجالات بين ريمون آرون وجان بول سارتر، أو بين سارتر وميشال فوكو، أو بين فوكو ويورغن هابرماس ونعوم تشومسكي، أو كما تجري اليوم بين فرنسوا ليوتار وجان بودريار وريتشارد رورتي من جهة وهابرماس وتييري أنغلتون وكريستوفر نوريس من جهة أخرى.

هذا ما يفسر أيضاً النقاشات التي تنفجر وتتواصل مع نهايات هذا القرن، حول نهاية التاريخ والأيديولوجيا، أو حول الليبرالية الجديدة والنظام العالمي، أو حول الدولة والشركات العملاقة، أو حول الطريق الوسط ونماذج التنمية، أو حول الذكاء البشري والدماغ الآلي، وخاصة حول مفاعيل العولمة والثورة المعلوماتية على الهويات الثقافية والقيم الخلقية، على ما تجري السجالات الحامية بين المعسكرين، المناهض أو المؤيد للعولمة والنظام الكوني الجديد، كما ينخرط فيها مثقفون كتشومسكي وبيار بورديو وسمير أمين وبنيامين باربر وجون سيرل وصادق جلال العظم ومحمد عابد الجابري من جهة أولى، وألفين توفر وانطوني غيدنز وفرنسيس فوكوياما وتوماس فريدمان وراي كورزويل من جهة أخرى.

وهكذا فإن الطفرات المعرفية، والانفجارات التقنية، إضافة إلى الإنهيارات السياسية والايديولوجية، التي حصلت مع سقوط الاتحاد السوفياتي وتفكك المعسكر الإشتراكي، قد خلقت أوضاعاً جديدة تغير معها المشهد الكوني، إذ هي أحدثت تغيراً في خريطة الأشياء وانعطافاً في حركة المجتمعات وتحولاً في مصائر الهويات، بقدر ما أحدثت تغيراً في القيم والمفاهيم والعقليات أو في المؤسسات والسلطات والمشروعيات، وبصورة تغيرت معها جغرافية العقل وعلاقات القوة، أنظمة المعرفة ومصادر الثروة، منظومات التواصل وأنماط العيش.

وهذا شأن الأحداث الكونية والقفزات الحضارية: فهي بما تحدثه من الإنقلابات والتحولات، وبما تطلقه من القوى والطاقات، وبما تفتحه من الآفاق والإمكانات، إنما تخلق حقائق جديدة تستدعي أشكالاً وطرقا وأساليب جديدة ومغايرة، في التفكير والتقدير، أو في التصنيف والتقيم، أو في التنظيم والتدبير.

من هنا فإن الأنساق والمشاريع الفكرية الحديثة، المرتبطة بالعقل والتنوير والتقدم والحرية والأنسنة، قد تحولت في عقول الحداثيين والتنويريين والإنسانويين إلى معتقدات جامدة وثوابت مطلقة، أو إلى أسس ما ورائية وروايات طوباوية، الأمر الذي أفقدها مصداقيتها وجعلها غير صالحة للمراهنة على الفهم والتشخيص أو على الفعل والتأثير.

بالطبع لقد مضت عهود فكرية مزدهرة، لعبت فيها شعارات العقل والحرية والتقدم والاشتراكية دورها في التفسير والتنوير أو في التحفيز والتحريك. ولكنها لم تعد كذلك الآن، بل هي باتت بحاجة إلى التفسير لفهم مآزق المشاريع وإخفاقاتها. إنها على الأقل تحتاج إلى إعادة الابتكار في ضوء ما يحدث من التحولات التاريخية والانقلابات الوجودية.

بهذا المعنى يقف الحداثيون والتراثيون في جبهة واحدة ضد ما يسمونه خطر العولمة بقواها المهيمنة وأفخاخها المنصوبة. يستوي في هذا الموقف المثقفون ذوو المنابت القومية والأصول النبوية والجذور الماركسية. فالكل يتعاملون مع الاختراعات التقنية والقفزات الحضارية، كما لو أنها أدوات شيطانية تولد الشر والفساد أو التفكك والإنحلال؛ والكل يقرأون التحولات في الأفكار والأحداث بوصفها محنة فكرية مستشرية، أو غزواً ثقافياً شرساً من قبل الغرب، أو طوراً جديداً من أطوار الرأسمالية مجسدةً في الهيمنة الأميركية.

وهكذا فهم ينفون المتغيرات من أجل تثبيت مقولاتهم، بقدر ما يقرأون الأحداث بلغة الندب والشكوى أو بمنطق الأدلوجة والطوبى أو بعقلية الضحية والمؤامرة. والثمرة هي الانتقال من صدمة ما بعد الحداثة إلى صدمة العولمة، ومن إرهاب الأصوليات إلى غزو الصور والمعلومات، فضلاً عن التقلب بين العالمية الآفلة والخصوصيات الخانقة، أي الدفاع عن العالمية المتجاوزة أو المستنفدة لعصر الأنوار وثورات التحرر، ثم الانقلاب عليها للدفاع عن الخصوصيات الثقافية التي يمارس أهلها التعصب الفاشي والتطهير العرقي، أو للدفاع عن دول وأنظمة حوّل أصحابها مجتمعاتهم إلى مشاريع كلانية ومعسكرات إيديولوجية.

خامنئي وتشومسكي

هذه الأزمة تبدو مضاعفة في العالم العربي، لأن الحداثة الفكرية، لم تنجز على يد دعاتها، بدليل أننا لا نجد إغناء أو تطويراً لأيٍ من المفاهيم الحداثية المتداولة، كالديموقراطية والعقلانية والاستنارة والتقدم والتنمية... وإنما هي شعارات تحولت إلى محفوظات يجري تردادها أو إلى أيقونات يجري تقديسها. من هنا لا يوجد فرق كبير من حيث منطق المفهوم وآليات

التفكير بين الحداثي والتراثي، على الرغم من اختلاف المنطلقات وتعارض الأطروحات. فكلاهما يتعامل مع معطيات الفكر ونتاجات الثقافة، بعقل أصولي لا ينتج سوى ألغامه على أرض الواقع الحي، ما دام من المستحيل التطابق مع الأصل، أكان الأمر يتعلق بتراث الإسلام أم بحداثة الغرب، بعقلانية ديكارت أم بتنويرية كنط.

وذلك هو مأزق الحداثة الفاضح عربياً. إنه مأزق مثلث الوجوه: الوجه الأول أنه بعد عقود من مساعي الحداثيين إلى علمنة الثقافة والمجتمع، تكتسح الأصوليات الدينية ساحة الفكر والعمل في غير بلد عربي. الوجه الثاني أنه فيما يصر أهل الحداثة على إحداث ثورة في الفكر الديني أو في العقل اللاهوتي، على غرار ثورة لوثر أو ڤولتير أو كنط، توضع الحداثة غربياً على مشرحة النقد والتفكيك بكل عناوينها ومسلماتها، بعد أن شهدت انفجاراتها المفهومية في أكثر فروع المعرفة والثقافة، من الرسم إلى العمارة، ومن الفيزياء إلى الفلسفة، ومن الرياضيات إلى النقد الأدبي.

الوجه الأخير هو أن الحداثيين العرب، فيما يطالبون الآن باحتذاء نماذج الحداثة في التصنيع والتنمية، تنفجر ثورة المعلومات على نحو يجعل النماذج الحديثة في العمل الحضاري والتنموي ذات آفاق مسدودة. وتلك هي ثمرة التعامل مع التجارب الحديثة كنماذج أصلية: إنتاج أزمات تنموية. ذلك أن ما جعل الحداثة ممكنة، هو العلاقة النقدية بين الفكر وما ينتجه من الأنساق والنماذج.

وهكذا، فإن مواجهة المتغيرات العالمية، المعرفية والتقنية، بعقلية أصولية أو إيديولوجية، تجمع أهل الحداثة وأتباع القدامة، في جبهة واحدة، ضد ما يسمونه الغربنة والعولمة كما في العالم العربي، أو ضد ما يسمونه العولمة والأمركة كما في أوروبا وفي فرنسا على وجه التحديد. ولا عجب عندئذٍ أن يتلاقى مثقفون متباعدون كل التباعد في اللغة والثقافة والهوية، كما يلتقي علي خامنئي ونعوم تشومسكي وبيار بورديو في مواقفهم من الثقافة الغربية ووسائل الإعلام والنظام الكوني الجديد. ففي حين يؤلف اللغوي الأميركي كتاباً عن غزو الغرب المستمر للعالم، ويشن العالم الفرنسي حملةً عنيفة على التلفزيون، يحمل الزعيم الإيراني باستمرار على الثقافة الغربية وعلى وسائل الإعلام، كما يفعل الدعاة وأكثر رجالات الدين في العالم

الإسلامي. وفي هذا الجمع ما يشهد على أن المثقفين ليسوا سوى الوجه الآخر للسلطات التي يدعون إلى مقاومتها أو يدّعون أنهم على الضد منها.

وهكذا يقف المثقفون الحداثيون والدعاة الأصوليون في معسكر واحد، دفاعاً عن قيم ومفاهيم ومشاريع تتصدع وتنهار مع الإنفجارات المعرفية والتقنية. ومحصلة مواقفهم دفاعات فاشلة، تجعلهم ضحايا أفكارهم التي لا تنتج سوى الأزمات والمآزق، مما يجعل العولمة تزداد توسعاً والولايات المتحدة هيمنة. ولا عجب، فالعالم كما يسير ويتشكل، لا تفي بقراءته إصلاحية لوثر ولا عقلانية العصر الكلاسيكي، كما لم تعد تفي بفهمه لا ليبرالية ڤولتير ولا تنويرية كنط، ولا تنجح في تغييره لا تاريخية هيغل أو ماركس، ولا ثورية القرن العشرين أو أدلوجاته التقدمية والتحررية. ومن باب أولى أن لا تفي بفهمه ولا تنجح في تغييره العقليات والنماذج ذات الجذور النبوية والدينية.

فما يحدث يغير العلاقة بالمعنى والقوة، بالمعرفة والقيمة، بالثروة والسلطة، بالذات والهوية، بالفكر والواقع، أي بالحقيقة والوجود. ولذا ثمة حاجة إلى أن نتغير عما نحن فيه، في الفكر والقول والعمل، بحيث نضع موضع المساءلة والمراجعة أو الكشف والتعرية كل العدة الفكرية والعتاد المفهومي: مفردات الخطاب ومركبات الفهم، آليات المنطق وقوالب المعرفة، نماذج الرؤية ومبادىء التصنيف، معايير العمل وطرق المعاملة. فلا يمكن أن نفكر ونعمل، في عصر تتغير أفكاره ووسائله وقواه بصورة متسارعة، إذا لم نشأ لأفكارنا أن نتحول إلى عوائق أو أن تصبح مصدر عجزنا الذاتي.

فالممكن الآن هو بلورة شبكة جديدة ومغايرة من المفاهيم، يتغير معها مفهوم التغيير ذاته، بقدر ما تتغير علاقة حَمَلة المشاريع بالفكر والعمل، بالواقع والعالم. هذا تغير مثلث الوجه، هو ما يمكن الإنخراط فيه، لمواجهة ما يحدث، كما أسعى إلى تبيان ذلك في مقارباتي للثورة المعلوماتية، التي هي مقاربات مختلفة لمسألة العلاقة بين الهوية والعولمة، في ضوء نمط جديد من أنماط التواصل البشري، ينبثق عبر نقد صور وأشكال الأنسنة، المعروفة، والتي تكتب الانهيارات في مؤسسات المعنى ومدارس الفكر نهاياتها الفاشلة أو المشؤومة.

الأنا التواصلي والهوية المولّدة

منبع الإمكان

لا تعني المحاولات النقدية للنخب المثقفة من حماة الهوية، الوقوفَ في هذا المعسكر الايديولوجي ضد المعسكر المناوىء له في الحرب الكلامية الدائرة حول مسألة العولمة. فلا معنى لأن يكون المشتغل بالفكر وصاحب الصناعة المفهومية مع العولمة أو ضدها، ولا أن ينشىء خطاباً في مديح التقنيات الإعلامية أو في لعنها ورجمها. فالأولى تجاوز الصراعات الأيديولوجية والمواقف النضالية، التبجيلية أو الهجومية، للعمل على تشكيل عالم فكري جديد، تتغير معه عدة الفهم وأدوات الفعل والتأثير.

وإذا كان ما يحدث من التحولات التاريخية، بفعل عولمة الإتصالات، يشكل تحدياً للهويات الثقافية والمشاريع الأيديولوجية أو السرديات الفلسفية الحديثة للعالم، فالممكن جواباً على التحديات هو فهمها ومواجهتها في آن، والأحرى القول إن الممكن هو مجابهتها بابتكار لغة مفهومية جديدة في قراءة الأحداث وتشخيص الوقائع.

فالحدث ليس حتمية صارمة، وإنما هو قراءاته المختلفة واحتمالاته المتعددة والمفتوحة، أي هو بحسب ما نتعاطى معه وبما نشتق منه من الإمكانات. وهذا شأن الإنسان: إنه منبع الإمكان، بمركباته المفهومية وتراكيبه الخيالية، بصيغه العقلانية ومعالجاته العملانية، الأمر الذي يمكّنه من الوقوف على مفاصل الصيرورة أو على تخوم الأزمنة، لاجتراح الأفكار الخارقة والمبادرات الخلاقة التي يساهم من خلالها في تشكيل عالمه ومعالجة أزماته الوجودية أو تدبر مشكلاته الحياتية، لا على سبيل التمثل والمطابقة معرفياً، ولا على سبيل الامتثال والتطبيق عملياً، بل على سبيل التحويل أو التبديل والتغيير للمواد والمعطيات، وذلك في حركة دائبة وسيرورة معقدة متنامية من

التشكل والإنبناء.

هذا ما يحدث مع ظاهرة العولمة: إنها ليست ضرورة قاهرة، بقدر ما هي تشكُّل عالم مغاير تنفتح معه إمكانات جديدة للتفكير والعمل تتغير معها شبكات الفهم، بقدر ما تُعاد صياغة المشروعيات المعرفية والسياسية والخلقية والثقافية.

وهذا ما أحاوله في مقارباتي لظاهرة العولمة: قراءة الأحداث والتحولات، من خلال شبكة جديدة من المفاهيم، هي الفكر التركيبي، والأنا التواصلي، والمنطق التحويلي، والهوية المولدة، والمثقف الوسيط، والمخيال الكوكبي، والإنسان الوسطي.

الفكر التركيبي

معنى الفكر التركيبي فتح العقل على الواقع الحي والعالم المعاش. والواقع هو في غاية التعقيد والالتباس، سواء من حيث حركته وصيرورته، أو من حيث زمنه وتراكماته، أو من حيث بنيته وتشابكاته. من هنا لا سبيل إلى مواجهته أو التعامل معه بعقلية دغمائية ينغلق بها صاحبها على قوالبه الجامدة أو على تصوراته المسبقة والمجردة، وإنما يحتاج الأمر إلى فكر مرن وعقل متحرك يفيد من تعدد الاختصاصات وفروع المعرفة، بقدر ما ينفتح على التجربة الوجودية بكل مستوياتها وابعادها، من غير إقصاء أو استبعاد.

وإذا كنا نعيش اليوم في بداية عصر الحاسوب، فهذا واقع بشري جديد، لا بد من أخذه في الحسبان في فهم الظاهرات وتشخيص المشكلات أو في ابتكار الحلول والمعالجات. ولكن ذلك لا يعني إلغاء ما سبق. فالحاسوب لا يلغي المصنع بقدر ما يعني حوسبة الصناعة، تماماً كما أن ولادة المصنع لم تلغ الحقل بل فتحت الإمكان لتصنيع الزراعة.

وهذه هي الحال مع كشوفات ما بعد الحداثة: إن نقد العقل التنويري لا يعني التراجع عن العقلانية والاستنارة، على ما يفكر بسذاجة مقلدو الحداثة والمعترضون على إخضاعها للنقد، أي الحارسون لضعفهم والمتشبثون بقصورهم العقلي؛ وإنما يعني استخراج إمكانيات جديدة للتفكير، بالإنفتاح على ما كان مستبعداً أو مجهولاً من جوانب الحياة ومناطق الوجود، وبصورة

تتيح صياغة عقلانيات جديدة تتسع لما ضاقت به العقلانيات الحديثة.

وذلك يعني أولاً أنه لا شيء مما يحدث يمكن نفيه أو إلغاؤه، وإنما الممكن والمجدي، هو العمل على دمجه وتشغيله أو على إعادة بنائه وتشكيله. ويعني ثانياً أن المرجعيات الفكرية والأنساق المعرفية والصيغ العملية، ليست من قبيل اليقينيات الثابتة والمعطيات النهائية، بل هي أدوات تخضع للتعديل والتطوير، وتكون دوماً قيد الإنجاز والتحقيق. ومعنى المعنى هو أن نتجاوز في الفهم والمعالجة أحادية القطب والخط أو النموذج والمنهج.

من هنا فإن صاحب الفكر التركيبي يتعامل مع الواقع، من خلال أدوات مفهومية هي عبارة عن صيغ مرنة، أو نماذج منبنية، أو نظم مركبة، أو أطر واسعة، أو قوالب طيّعة، أو مرجعيات متداخلة، أو شبكات متشعبة، أو تسويات مفتوحة، أو عقليات تفاوضية تواصلية مشرّعة على تعدد الخطوط والمدارس، أو على تنوع الخيارات والمواقف، أو على غنى الخبرات والتجارب.

العقل التواصلي

المجتمع البشري هو جملة العلاقات التي ينسجها الناس فيما بينهم، أو التي يقيمونها مع الطبيعة وبقية الكائنات، على سبيل التبادل والتداول، أو على سبيل الإندماج والتفاعل. وهذا هو معنى التواصل: إنه عبارة عن تعايش الناس بعضهم مع بعض، أو وَسْط محيطهم الطبيعي. وما يجعل الإتصال ممكناً، هو الوسائط والوسائل التي يبتكرها البشر كما تتجسد في اللغات أو في التقنيات، أي في المنتوجات الرمزية من العلامات والنصوص والمعايير أو في المنتوجات المادية من السلع والأدوات والقنوات.

وإذا كان هذا شأن الاجتماع البشري، إنما ينبني بالتعايش والتواصل، فإن العصر الآن هو عصر التواصل، إذ إن ثورة المعلومات قد أفضت إلى عولمة الاتصالات، وفتحت بذلك إمكانات لا سابق لها، للتبادل بين الناس والمجتمعات، تتيح للمرء أن يتجول في العالم، عبر الكرة الزجاجية، فيحصّل معارفه أو يدير أعماله دون أن يغادر منزله.

قد يكون للأمر وجهه الآخر، كما يلاحظ الكثيرون. فأدوات الاتصال التي تتيح العمل والتبادل من على مسافات بعيدة، تستبعد في الوقت نفسه الاتصالات الحية والمباشرة بين الناس؛ وربما هي تستبعد الاتصال مع القريب لكي تستبدله بالاتصال مع البعيد، من خلال البريد الإلكتروني، ولذا فهي تنشىء روابط جديدة ذات طبيعة سبرانية تحل محل الروابط الطبيعية واللقاءات الحميمة.

غير أن التقنيات لا تعدو كونها وسائط، أي هي بحسب ما يُستخرج منها من الإمكانات. والوسائط المتعددة تزيد اليوم من إمكانات التبادل والتداول بين الناس. من هنا فإن الشعار الراهن: التفكير والعمل معاً، يحل محل الشعار القديم: نفكر فرادى ونعمل سوياً. وإذا كان «الاتصال» لا يعني دوماً «الإعلام»، بمعنى أنه قد ينطوي على إمكانات سلبية تتجسد في التلاعب بالعقول أو في تزييف الحقائق وتضليل الرأي العام، فلا يعني ذلك رجم الأدوات ووسائل الإعلام، على ما يفعل الذين يحدثوننا عن شبكات الإتصال، كما لو أنها آلات شيطانية. وإنما يعني أن الوسائط التي ننتجها ونتوسط بها بين بعضنا البعض، تسهم في إعلامنا، بقدر ما تعمل على تحويلنا، عبر تغيير نمط العيش ووجوه الحياة. فالتقنيات هي كاللغات. وكما أن اللغة تصنعنا بقدر ما نصنعها، فإن الأدوات التي نتوسط بها، بين بعضنا البعض، تسهم في تشكيل عالمنا، بقدر ما تشكل مادة أو وسيلة للانبناء المتواصل، بفتح الفرص والأبواب لإعادة صوغ المواقف والمشروعات في ضوء تجدد الحقول وانفتاح الآفاق.

المنطق التحويلي

معنى المنطق التحويلي أن الممكن، قولاً وفكراً وعملاً، في التعامل مع المعطيات من الموروثات والمكتسبات، هو الصرف والتحويل، وليس المطابقة أو التطبيق. وآية ذلك أن بنية الواقع تقوم على الفرق والاختلاف أو على التفاوت والتفاضل، بحيث تستحيل المماهاة بين ما نفكر فيه ونعبّر عنه، أو بين ما نقوله وما نرغب فيه، أو بين ما نتخيله ونكتبه، أو بين ما نقصده وننجره.

فهناك دوماً فرقٌ لا يمكن إفناؤه بين عناصر التجربة وأصعدة الواقع. إنه

الفرق بين الموجود والمعقول، أو بين المفهوم والملفوظ، أو بين المقول والمرغوب، أو بين المراد والمعمول. . . مما يعني أن النظريات ليست على مقاس الواقع الذي تفسره، وأن الأفكار تتأسس على ما تستبعده، كما أن الأقوال هي أقل أو أكثر مما تقوله، وأن الأفعال هي أدنى أو أخطر مما يراد تحقيقه. وذلك ما يفسر لنا تساقط المشاريع أو انفجار المفاهيم في أتون التجارب وعلى أرض الواقع.

ومعنى المعنى أن الأفكار ليست مرايا الذات الشفافة أو المريدة، ولا هي صورة الحقيقة الواقعة، بقدر ما هي شبكات مفهومية تحويلية، نتغير بها عما نحن عليه، بالفكر والممارسة، بقدر ما نغير علاقاتنا بالعالم والأشياء. ولذا فالذي يفكر على نحو مثمر، لا يفكر من خلال تصوراته المطلقة أو الماورائية، من أجل القبض على المماثل بآليات التمثل، أو بِمنطق المماهاة والمُماثلة، بل يفكر في ما يحدث من الجدة والفرادة أو في ما يقع من الاختلاف والمغايرة، أي في كل ما هو خارج عن نطاق المعقول والمرسوم أو المشروع والمألوف، وذلك على سبيل الزحزحة والإحالة، أو الخرق والتجاوز، أو الصرف والتحويل، سعياً لاشتقاق إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تتجسد في ابتكار مفاهيم وصيغ، تنبني وتتشكل، أو تتغير وتتعدّل، في ميادين التجربة أو في حقول المعرفة.

وإذا كنا ندخل الآن في عصر المعلومة الكونية وزمن الضوء، حيث العالم يسير ويتغير بسرعة تتغير هي ذاتها بصورة متصاعدة، فلا سبيل إلى التعاطي مع الواقع بعقل جامد يقف عند الثوابت. الأَولى أن تُجابه الأحداث بمنطق تحويلي يقف به صاحبه على مفترق التحولات والأزمنة، بقدر ما يشتغل بمساءلة أفكاره والتحول عن عقله، وبصورة تتيح له استباق ما يقع عبر المشاركة في خلق الوقائع المعرفية والفكرية، أو السياسية والمجتمعية، أو الإقتصادية والتقنية. . . فمن لا يصنع واقعه أو لا يحضر في زمنه، الحضور الفعال والمزدهر، لا يحسن الإفادة من ماضيه، كما لا يحسن استقبال آتيه.

الهوية المولّدة

ما دامت بنية الواقع تقوم على الفرق والتفاوت، وشكل التفكير يقوم على التحويل، فإن التطابق مع الأصل هو المستحيل عينه، سواء كان موضوع

المطابقة نصاً نبوياً أو قولاً فلسفياً، أثراً تراثياً أو عملاً منقولاً.

من هنا فالممكن، في مسألة الهوية، الفردية أو الجمعية، الاسترجاع والاستحضار، لا من أجل الإنغلاق على الذات بالمحافظة والحراسة، بل من أجل إعادة البناء والتشكيل، على سبيل الخلق والتوليد.

بالطبع هناك ثوابت لا يمكن القطع الوجودي معها، أو الإنقطاع الكلي عنها، كما هو شأن الأسماء والمخزون الرمزي أو الإرث الثقافي. ولكن لا يعني ذلك أن نقع أسرى الثوابت أو أن نصبح ضحية عبادتنا للأصول، بتقديسها والتعتيم عليها أو قَفْل الكلام بشأنها. وإنما الممكن هو تسليط الضوء عليها بمساءلتها واستنطاقها عما تحجبه أو تستبعده، لقراءتها من جديد، وإعادة صياغتها في ضوء المتغيرات والمستجدات، بحيث تنسج معها علاقات تحويلية، غنية وثمينة، عبر تغيير المفاهيم والأساليب أو المهام والمشروعات.

بهذا المعنى يمكن القول بأن الأصول الثابتة تصنعها فروعها المتكاثرة والمتحولة، تماماً كما تحيي النصوص الجامدة قراءاتها الخصبة، وترفد المراكز هوامشها المُسْتَبْعَدة. أما التعامل مع الأصول على سبيل المماهاة والانغلاق، فلا مآل له سوى انفجار الأسماء والهويات. وإذا كان هذا هو الممكن في مسألة الهوية: إعادة إنتاج المعنى وإثرائه، عبر نسَخه المختلفة وتحولاته المتعددة، فإن إمكانات الاختلاف والتحول قد تضاعفت، اليوم، في عصر التواصل والتسارع، بعد أن تصدّعت الحواجز بين المجتمعات، أي بعد أن تخربطت العلاقة بين المحلي والكوني، على نحو يجعل المرء يقف على تخوم الداخل أو على عتبة الخارج، بقدر ما يقيم على مفترقات الأمكنة أو بين فواصل الأزمنة.

في مثل هذا الواقع لا يمكن أن تُمارَس الهوية الثقافية، بصورة مغلقة، إلا على سبيل العقم والتحجّر، أو على سبيل الاستئصال للآخر، أو على سبيل الدمار الذاتي، كما تشهد التجارب لدى أصحاب الهويات «القاتلة». فالمصائر متشابكة، بعد أن أصبحت حدود الواقع مائعة ومفتوحة. ولذا فالحواجز بين الهويات أمست خادعة ومزيفة.

بالطبع ليس الانفتاح قدراً محتوماً، بقدر ما هو إمكان يُستثمر أو فرصة

تسنح. فالعولمة بوصفها تحولاً تاريخياً، تضعنا على مفترق الحقائق وتنوع الإمكانات والخيارات. قد تولّد الإنغلاق والتطرف، وقد تنتج التعايش والتبادل. ولكل خيار أثمانه. ومن ينغلق على ذاته لا يحافظ على هويته، بل يخسر ما يريد المحافظة عليه، بقدر ما ينتج ضعفه وهامشيته.

فالأولى التعامل بين الذوات والهويات بعقلية الحوار والتداول، وبأخلاقية المسؤولية والمشاركة. وربما الأجدى أن نتحدث عن هويات هجينة مولّدة، هي قدرتها على الخلق والتوليد. فالاعتراف بأننا ذوي هويات مهجنة يفتح إمكاناً للتحرر من إرهاب الأصول وأثقال الذاكرة، بقدر ما يخفف من الإصطفاء العقائدي والفرز العنصري والتطهير العرقي، وسواها من المنازع التي يمارسها أصحاب الهويات الصافية، تحت وحدانية الاسم أو أحادية المعتقد والنموذج.

مهنة فاشلة

التغير في التعامل مع الفكر والعقل والهوية، يقود إلى إعادة النظر في الدور المنوط بالمثقف الذي يمارس وصايته النخبوية، كرسول للحقيقة والهداية، أو كمحام عن العدالة والحرية، أو كناطق باسم الهوية الثقافية.

مثل هذه المهنة النضالية، قد استنفدت نفسها وفقدت مصداقيتها، بفعل عاملين متضافرين. الأول هو الانفجارات المعرفية التي شهدها الفضاء الحديث تحت ضربات النقد، الحفري والتفكيكي، والتي طالت شظاياها مفهوم التمثل على الصعيد المعرفي، ومفهوم التمثيل على الصعيد السياسي، بقدر ما طالت مفردات العقل والحرية والتقدم. لأنه إذا كان للمعرفة أبعادها السلطوية، فمعنى ذلك أن أنظمة المعارف هي استراتيجيات للاستيلاء والاستحواذ، ولأنه إذا كان موضوع المعرفة يتغير بعد معرفته، أو كان الهدف المقصود يتحول بعد بلوغه، فمعنى ذلك أن الإنسان لا يحسن سوى انتهاك مقاصده أو زحزحة ما يريد معرفته. وذلك يجعل مشاريع التنوير والتقدم تنتج بذاتها ألغامها.

والعامل الثاني هو انهيار المشاريع الأيديولوجية الكبيرة الداعية إلى تغيير العالم وتحرير البشر من الاستلاب والاستغلال. فبعد قرن من ولادة المثقف

الحديث، تتكشف هشاشة الدفاعات عن الحقيقة والحرية والعدالة والسلام أمام ما تولده المجتمعات البشرية من آليات التفاوت والتمايز، أو من استراتيجيات التوسع والسيطرة، أو من ممارسات العنف والتوحش، فضلاً عن وسائل الحجب وآليات التمويه أو التلاعب.

وهكذا فما حدث من انفجارات معرفية وانهيارات أيديولوجية أو سياسية، يدعو إلى تفكيك الصورة التي رسمها المثقف الحديث لنفسه، كصاحب دور تاريخي، تنويري تحريري، أو تقدمي تغييري. فالمثقفون ليسوا أولى من غيرهم بشأن الحقيقة، ولا هم أقدر من سواهم على الدفاع عن الهوية. بل هم يبدون اليوم، خاصة في مجتمعاتنا، الأقل فاعلية ومصداقية وراهنية من حيث علاقتهم بالتحولات الإجتماعية والصيرورة التاريخية. من هنا فقد ولّى الزمن الذي يدعي فيه داعية أو منظّر أو فيلسوف لا يحسن سوى التواصل مع هواماته الأصولية أو تهويماته الأيديولوجية أو أوهامه المستقبلية، أنه يمتلك نظرية أو مشروعاً لتغيير العالم وإنقاذ البشرية، وسوى ذلك من الدعوات التي كان لتطبيقها على المجتمعات أثمان باهظة أو نتائج مدمرة. مثل هذا النمط النخبوي في الفكر والعمل، تكتب نهايته الأحداث بل يكتب نهايته بنفسه، إذ هو ولّد على الأرض ضحايا قاصرين أو مستبدين وجلادين. وتلك هي نهاية من يعتقد أن بإمكانه أن ينوب مناب غيره في التفكير والتعبير، أو من يسعى إلى القبض على واقع مجتمع أو مصادرة وعي أمة من خلال أطيافه وأحلامه.

ولذا فالممكن بعد انهيار مشاريع التغيير، وسقوط الأحلام الكبرى للتحرير والتنوير، هو إعادة نظر جذرية في مفهوم التغيير يُعاد معها في الوقت نفسه تكوين نظرة جديدة إلى الفضاء الإجتماعي والمجال العمومي. فلم يعد بإمكان فئة أن تحتكر المشروعية العليا باسم مثال أعلى أو نموذج أوحد، أو أن تجعل الناس رهناً لفكرة مجردة أو لاستراتيجية شاملة واستبدادية. فالحراك والتغيير والنمو وإعادة البناء، كل ذلك هو إنجاز حضاري جماعي، تساهم فيه كل القطاعات والفاعليات والسلطات التي تتألف منها المساحة المجتمعية، بقدر ما تنسج فيما بينها علاقات منتجة وفعالة، تقوم على تبادل المنافع والخدمات أو المعارف والخبرات.

وهذا هو حال الشأن العام. لم يعد حكراً على النخب الثقافية

والسياسية، وإنما هو مجال تداولي بإمكان الفاعلين الإجتماعيين، على اختلاف قطاعاتهم وحقول عملهم، أن يساهموا في تشكيله وتوسيعه والدفاع عنه، عبر الانخراط في المناقشات العمومية، سواء بإثارة أسئلة الواقع المعاش، أو بتسليط الضوء على قضايا الساعة، أو بتقديم الاقتراحات البناءة وإطلاق المبادرات الخلاقة، لحل المشكلات وتدبر الأزمات، أكان ذلك على مستوى قطاعي، أم على مستوى المجتمع ككل، أم على مستوى القضايا التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر بوجه عام.

عمال المعرفة

هذا ما تتيحه الآن ثورة المعلومات والإتصالات: مشاركة واسعة في المناقشات العامة، من جانب الفاعلين في مختلف القطاعات. ولذا فإن الموجة المتمثلة في عولمة الإتصالات وتعميم التبادلات، تكاد تفقد المثقف النخبوي، صاحب الدور التنويري أو التحريري، سلطته بالذات، بزعزعتها الأرض المعرفية التي يقف عليها. ذلك أنه مع الدخول في عصر المعلومات الكونية، تتشكل فئة جديدة من الناس يشتغلون بإنتاج المعلومة وإدارتها، أو باستخدام المعرفة وتطويرها، في قطاعات المجتمع، المادية والرمزية، الإقتصادية والثقافية.

إنهم «عمال المعرفة»، كما يسمونهم. وهذا المفهوم الذي يشير إلى ولادة فاعل اجتماعي من نوع جديد، إنما يكتب نهاية المثقف النخبوي، بخلق الشروط التي تردم الهوة بين عمل فكري وعمل يدوي، وتقوض ثنائية النخبة والجمهور. فلا عمل في عصر المعلومة من دون معرفة، بل من دون توليد المعرفة، كما لا معرفة مجردة من غير مفاعيل عملية. الأمر الذي يفسح المجال لبناء علاقات جديدة بين العاملين في ميادين الفكر، والعاملين في بقية القطاعات، محصلتها فكر عملاني إجرائي، وعمل لا يزاول أو ينجز من غير القدرة على الخلق والتوليد والابتكار، سواء اختص الأمر بإدارة الأموال والأعمال، أو بإنتاج الخدمات وتسيير السلطات، فضلاً عن العمل والإنتاج في فروع المعرفة ومجالات الثقافة.

بذلك ينشأ فاعل بشري جديد يمارس علاقته بالحقيقة والحرية والعدالة، عبر انخراطه في إنتاج المعرفة والثروة أو المعنى والقيمة أو السلطة والقوة.

أما أن ينتظر المرء من الغير أن يقول له الحقيقة أو أن ينوب عنه في التفكير والتقرير، أو في الدفاع عن حقوقه ومصالحه أو في صوغ قضاياه ومطالبه، فمعنى ذلك أن يبقى في موقع العجز والفقر، وأن يعطي لغيره فرصة السيطرة عليه أو التلاعب بعقله.

من هنا فإن نهاية المثقف، لا تعني موت الحلم كما يقرأ المقولة بعض المثقفين المذعورين من النقد. إذ لا معنى أصلاً لأن نتحدث عن زوال الأحلام. فالإنسان لا يكف عن تخيل مستقبله، أكان شاعراً أم جزاراً، فيلسوفاً أم جامعاً للنفايات. وإنما الذي أشرف على نهايته، هو شكل من أشكال التدخل في الشأن العام، بمقتضاه كان المثقف يفتش عن جمهور يفكر له ويحلم عنه، أو يحرّضه ويقوده، أو يؤستذ عليه ويدعي تمثيله. هذا هو معنى ثنائية النخبة والجمهور، إذا تجاوزنا المقاربة الايديولوجية نحو المقاربة الوجودية: المثقفون يريدون جماهير يفكرون عنها ويسيطرون عليها. مثل هذا الدور قد ولّى عهده. والذين يتباكون الآن على الفلسفات والادلوجات والبطولات التي كانت سائدة في عصر الحداثة والصناعة، إنما يتباكون على عصر كانت فيه نُخَب ثقافية وسياسية وبيروقراطية تفكر وتحلم وتقرّر بالنيابة عن الأكثرية التي تترك للعمل اليدوي أو للقوة البدنية والعضلية، بقدر ما تتخذ موضوعاً للتوعية والسيطرة. مع ثورة المعلومات يتغير الأمر، إذ يتشكل واقع جديد يتطلب من أي فاعل في أي قطاع، أن يكون مسؤولاً ومبدعاً، بقدر ما يتيح له تشغيل فكره واستغلال طاقاته الفعلية، الأمر الذي يعني نهاية المثقف، بقدر ما يقوض مقولة الجماهير التي تحتاج إلى تثقيف وتوعية أو إلى تحرير وتنوير.

ولا يعني نقد المثقف النخبوي أو العضوي، أن البديل هو المثقف التقني المنعزل داخل دائرة اختصاصه، على ما يقرأ النقد الذين ختم الجمود والعقم على عقولهم، بقدر ما يعني أن الدخول في عصر العولمة والوسائط المتعددة، يخلق الإمكان لبناء نظام جديد من الوصل والفصل، يجسد نمطاً جديداً من أنماط التعايش والتداول بين البشر، بقدر ما يفسح المجال لتشكيل مخيال عالمي جديد أو لولادة فاعل بشري جديد.

ما بعد الإنسان
او
نحو فاعل بشري جديد

ما تتيحه موجات العولمة وما بعد الحداثة، هو ولادة شكل جديد لوجود البشر وأنماط تعايشهم، يتجاوز الشكل اللاهوتي للمخلوق الآثم الذي ينتظر يوم الدينونة لكي يُحاسَب على عمله، كما يتجاوز الشكل الماورائي للكائن الذي يستمد من خارجه عِلَل وجوده ومبادىء سلوكه. فالماورائيات والروحانيات لم تشكل عبر تاريخها سوى خطابات مخرومة تمزقها النوايا المفخخة والمقاصد المنتهكة، أو أستار رقيقة تشف عن تحولات الطبيعة ومخاتلة الرغبة.

ـ كذلك فالشكل الجديد يتجاوز الأنا الذي هو جوهر فكري يتماهى مع ذاته ويمارس سيادته على الطبيعة والأشياء، كما يتجاوز الإنسان المتعالي الذي يفكر بمحض عقله وكامل وعيه أو يعمل بملء إرادته ومطلق حريته. فالفرد من البشر هو أقل معقولية وتعقلاً مما يحسب. ومن يفكر بصورة فعالة، يفهم عقله بفضح مفارقاته اللامعقولة، أو يُظهر تعقله بإيجاد تسوية مع أهوائه لإخراجها إخراجاً تواصلياً تداولياً. أما الذي يعتقد ببلوغ رشده العقلي، فلا يحسن سوى تلغيم عقله باللامعقول. وأما الذي يتصور ذاته كأنا متعالٍ على الأهواء والمعايشات، أو على الحقول والتجارب، فإنه يتستر على تناهيه ومشروطيته بقدر ما يخفي حلوليته وانغماسه.

ـ ومن هنا فالشكل الجديد يتجاوز مقولة الإنسان الأعلى لدى نيتشه التي هي نبوءة كاذبة. فالشعار ليس «كن ذاتك» ما دام من المستحيل على المرء أن يتساوى مع نفسه أو يقبض على واقعه أو يملك رغباته، بل إن مثل هذا الشعار مآله شن الحرب على الآخر أو المحن الشخصية والدمار للذات أو

للغير. إن الشعار الممكن هو: حاول أن تكون على غير ما أنت عليه، بالخروج على ذاكرتك أو السبق على ذاتك أو تجاوز حدودك أو انتهاك مواضعاتك.

ـ كذلك هو يتجاوز مقولة الإنسان الأعلى، بقدر ما يتجاوز في الوقت نفسه مقولة الإنسان الإله التي يدعو إليها لوك فرّي. هذه المقولة هي أيضاً دعوى خادعة ونبوءة كاذبة. إذ المسألة ليست الآن أن يَتَألَّهَن الإنسان ولا أن يَتأَنْسَن الله، ذلك أن الشكلين، الإلهي والإنساني، الأعلى والأدنى، هما وجهان لممارسة قدسية واحدة، باسمها تشن الحروب وتهرق الدماء، ومن أجلها يجري تصحير الطبيعة وتدمير الكائنات. وأخيراً لا آخراً، فالشكل الممكن هو تجاوز ثنائية الله والشيطان، إذ الشيطان، بحسب المنطق الديني، هو مخلوق إلهي لا يسير العالم من دونه، ولذا فقد أعطاه الله سلطة الوسوسة والغواية على الخلق إلى نهاية التاريخ والإنسان.

إن الأمر يتعلق بفاعل بشري جديد ينفتح معه إمكان للتحرر من صور وأطياف وهوامات عن الإنسان، قد تكشفت فضائحها وبانَتْ عوراتها ومثالبها على أرض الواقع المحايث وفي أتون الصراع، سواء على الأفكار والقيم، أو على المغانم والمناصب، إذ هي كانت الغطاء الرمزي أو الحجاب القدسي، أو المسوّغ الشرعي والخلقي، أي الإنساني، لكل ما حدث وما يزال يحدث، من الجشع والتكالب، أو من الاصطفاء والتمايز، أو من القهر والتسلط، أو من العنف والتوحش، فضلاً عن الغزو والنهب أو التصحير والتلوث، أي كل ما يشكو منه الروحاني المُتَألِّهن أو العلماني المتأنسِن أو صاحب الأدلوجة التنويرية والعقيدة التحررية.

وهكذا فإن الشكل الجديد الذي تتيحه ظاهرة العولمة وانفجارات ما بعد الحداثة، هو محاولة لتفكيك الأشكال السائدة، القديمة والحديثة، ذات الجذر الديني واللاهوتي، أو ذات المنشأ العلماني والناسوتي، وذلك من أجل فهم مآزق المذاهب الأنسية والكشف عن فضائح المشاريع التحررية، التي يجسدها الدعاة والمثقفون، أكانوا تقليديين أم حداثيين، شرقيين أم غربيين، إسلاميين أم أوروبيين، على ما نجد مثالات ذلك لدى تشومسكي وحسن حنفي، أو لدى بيار بورديو وعلي خامنئي، أو لدى نصر حامد أبو زيد والشيخ القرضاوي.

فلم تعد المسألة أن نختار بين مشروع شمولي ومشروع آخر، بل أن نتخفف من أعباء المشاريع والروايات الطوباوية الواعدة بالتحرير الكبير. فما يحدث في هذا العالم من المظالم والمفاسد أو من الممارسات العنصرية والفاشية، كما ترجمت في استئصال الآخر، أو في استعباد الجنس الأسود، أو في تصفية الجنس الأحمر، ليس انتهاكاً للفطرة البشرية السوية، ولا هو عرض من أعراض الجوهر الإنساني النقي، أي ليس سلباً لإنسانية الإنسان من جانب أناس فقدوا شعورهم الإنساني، بل هو تجسيد لإنسانية الإنسان بالذات، أي ثمرة سيئة لما أنتجه الإنسان واستخدمه من أنظمة المعنى وسُلّم القيّم. وهذه حال الإنسان كما نعرفه حتى الآن: لا يحسن سوى أن يفاجىء نفسه بما لا يصدّق من الأعمال والممارسات، أكانت منجزات باهرة، أم كوارث مدمرة.

من هنا فإن السجالات بين العلمانيين والأصوليين، على الرغم من عنفها، إنما تنتمي إلى عهد إنساني آخذ في الزوال، ذلك أن المسألة الآن ليست أن نختار بين التدين والتعلمن، أو بين طوبى قديمة وأخرى حديثة، بل أن نكف عن تقديس الأفكار لكي ننخرط في تشكيل فضاء فكري جديد، يتجاوز العقليات القديمة والعقلانيات الحديثة التي باتت عاجزة عن فهم الوقائع وصناعة العالم. لقد أُرهق الإنسان من جراء عبادة الأصول والنماذج والنصوص، وما يحتاج إليه هو الخروج من عصور القداسة، القديمة والحديثة، التي أوصلت إلى هذه النهايات الحافلة بفضائحها والحارقة بعنفها وتوحشها.

بكلام أصرح، وأقل إنسانية، إن التاريخ البشري غير المظفّر، يكتب النهاية الفاشلة، للإنسان المؤنسن، أي إنسان المثل العليا والعقائد المستقيمة والأفكار المجردة. ومعنى النهاية تشكُّل إمكان جديد يفسح المجال أمام كائن، فاعل، لا يتعامل مع نفسه بوصفه آية الحق ورسول الحقيقة، أو محامي الحرية والعدالة، أو صفوة الأمة والبشرية. فلطالما رزح البشر تحت قيمهم السامية الملغّمة بالميول العدوانية والمنازع النرجسية والاصطفائية. ولعل ما تحتاج إليه الآن، تلك الكائنات الفانية، هو التحرر من أعباء التهويمات ذات الطابع اللاهوتي أو الماورائي أو المتعالي، إذ البشر لا يطيقون

ذلك، ولا يرغبون فيه، وربما لا يعون متطلباته، وإلا كيف نفسر أن أصحاب العقائد المستقيمة والمشاريع التحررية، لا يحسنون سوى انتهاك ما يدعون إليه، بالانقلاب ضد بعضهم البعض أو تصفية بعضهم البعض؟

فالأولى أن يتعامل أصحاب الروايات الكبرى والدعوات الطوباوية، مع أنفسهم، بوصفهم مجرد عملاء أو وسطاء لدى بعضهم البعض، شاغلهم في ذلك ليس تجسيد مثالات أزلية ومسبقة، حول الحرية والكرامة والعدالة، بل خلق الفرص التي تتيح صنع الإمكان، لمواجهة التحولات واستباق المجهولات، بحيث تتسع إمكانات الواحد وتغتني، بقدر ما يتوسط الآخرون بينه وبين حاجاته ورغباته، أي بقدر ما ينجح في صنع ذاته، وتحويل معطياته، عبر ما يخلقه مع سواه من علاقات التبادل والتداول. بهذا المعنى ليس الفعل البشري مجرد تجسيد لفكرة جاهزة، بل تحول الفاعل عن عقله، بخلق ما يجعل من فكره مروحة للإمكانات، أو ما يُحيل فعله إلى أفق للقاءات والتبادلات. ولذا فالشكل الجديد يتجاوز الكائن الذي استنفد مشاريعه الحديثة، بقدر ما ناء تحت وطأة عقائده القديمة، أي ليس هو الإنسان الإنسانوي الذي يفاجىء أصحابه من حيث لا يحتسبون، بل هو شكل يولد من نقد الإنسان، ويتشكل عبر تفكيك الأنسيات المستنفدة بأوهامها الخادعة ومقاصدها المفخخة وتهويماتها المدمرة.

وسيط لا وصي

إنه الإنسان الوسيط الذي لا يعتبر نفسه أفضل من بقية الكائنات، بل الذي يعيش وَسْط الطبيعة بوصفه جزءاً من موجوداتها، والذي تقوم العلاقة بين أفراده على اختراع الوسائط وخلق الأوساط من أجل التواصل والتعايش. مثل هذه المهمة الوسطية هي أولى وأجدى من المهام النبوية والرسولية أو الإلهية والمتعالية، ما دام البشر ينتهكون دائماً المبادىء والقيم التي يقدسونها أو يسعون إلى تحقيقها. إنها مهمة تخفف من منازع العدوان التي يمارسها إنسان القيم العليا والمثالات المجردة.

مثل هذا الفاعل البشري، لا هو بالأعلى ولا بالأدنى، لا بالإلهي ولا بالشيطاني، لا بالعظيم ولا بالحقير، لا بالزعيم الأوحد، ولا بالفرد بين القطيع. وبالطبع ليس هو بالمثالي ولا بالمادي، لا بالبطل الخارق ولا

بالقاصر العاجز. مثل هذه الصور المتعارضة، إنما يستدعي بعضها البعض، بقدر ما تولّد الواحدة الأخرى. إذ الإنسان الأعلى هو نتاج الإنسان الأدنى أو العكس. ولأن السوبرمان لا يوجد من دون أقزام، وهذه حال العظماء والكبار والمشاهير، إنما مُمكن وجودهم الذين ليسوا كذلك. ولذا، فالفاعل البشري الجديد، لا يدعي أنه منقذ البشرية ومخلصها، كما لا ينتظر أن ينقذه سواه، وإنما هو يتصرف بوصفه مسؤولاً عن نفسه كما عن سواه، ويحاول الاحتفاظ باستقلاليته، من خلال قدرته على الخلق والابتكار.

والخلاق لا تستعبده عقيدة أو مقولة، ولا تأسره هوية أو صورة، ولا يستعمره أصل أو إسم أو نموذج أوحد. وإنما هو يتعامل مع نفسه وغيره، مع أشيائه وواقعه، من أجل أن يتحول عما هو عليه في الفكر والعمل، بخلق الفرص التي تتيح تجديد الوسائل وتحديث الوسائط، بقدر ما تتيح تغيير الأدوار وابتكار المهام.

إنه كائن هو قدرته على توليد الدلالة ونسخ المعنى، أو على تغيير الصور والوجوه، أو على تكسير القوالب والنماذج، أو على اختراع الأشكال والأنماط، أو على خلق المفاهيم والأساليب، وسط عالم لا ينفك عن التشظي والتكسر أو عن التحول والتسارع أو عن الانتشار والتوسع. وهكذا لا يتعلق الأمر بكائن هو أسير طبيعة ثابتة أو حقيقة متعالية أو فكرة أزلية. ولا هو نسخة عن مثال أعلى أو أصل مصطفى أو نموذج محتذى. وإنما هو كائن ولد بالصدفة، وقد يزول، لا بالصدفة، بل نتيجة أعماله وصنائعه المهلكة. مثل هذا الكائن يقف على التخوم ويقيم على المفترقات، ويتردد بين المواقف والخيارات، أي بين مروحة الإمكانات. والإمكانات تتضاعف اليوم، بشكل لا سابق له، مع التطور المذهل والخارق، في تقنيات الاتصال ومنظومات الأرقام التي تتيح للإنسان، عبر لعبة الاعداد المفتوحة على التشكيلات اللامتناهية، خلق عوالم افتراضية، باتت شرطاً لممارسة الوجود على سبيل الفاعلية والراهنية.

ولذا، فإن الشكل الجديد من التواصل البشري، هو عددي بقدر ما هو تواصلي. وهو وسطي بقدر ما هو تحويلي، بمعنى أنه قادر على اختراع الوسائل والوسائط التي يمارس من خلالها فاعليته وتأثيره، داخل عالمه وعلى

الطبيعة ذاتها. ومع ذلك فهو لا يعمل لكي يتلاءم أو يتطابق مع نظام مفروض عليه بوصفه طبيعة أو ملكة، وإنما هو قدرته على السبق والتجاوز، بالاختراع والصنع، على نحو يتيح له تجاوز ذاته وتحويل معطياته، أو التحرر من مسبقاته لاستباق مستقبله، لا على سبيل الرجم أو النبوءة، بل بخلق الوقائع وصنع الحقائق.

وما يصنعه الإنسان ليس تنفيذاً لخطة محكمة تجعل الواقع ممكناً، بل هو شيء يتجاوزه بقدر ما يتجاوز هو ذاته، على ما هي علاقة البشر بما ينتجونه من النصوص والأدوات أو بما يصنعونه من الأفعال والأحداث، التي تقل أو تفيض أو تختلف عما يراد منها ولها. هذا ما يجعل من الإنسان الخالق، منبع الإمكانات، بقدر ما يضعه في مهب المصادفات والمفاجآت، بحيث يفكر ويعمل على سبيل المغامرة والمجازفة، وسط الرهانات المفتوحة على الأسوأ أو على الأحسن، نحو إنتاج العوائق والأزمات، أو نحو ابتكار الحلول والمعالجات. وتلك هي أزمة الوضع البشري: إنه يتردد بين الإخفاق والنجاح، بين العجز والمعجزة، بين الدمار والازدهار.

هذا الشكل الجديد التي يسميه البعض الإنسان العددي أو الكوكبي أو المعولم أو الإنسان الأخير أو الإنسان العابر(*)، أوثر تسميته الإنسان الوسيط أو الأنا التواصلي، الذي يبتكر إمكانية جديدة لعلاقته بوجوده، يتجاوز بها ثنائية الأعلى والأدنى، أو مدينة الآلهة وشريعة الغاب، لنسج علاقات بين الناس تتغلب فيها الجوانب الأفقية والتبادلية على الجوانب العامودية والسلطوية، بقدر ما تفتح الأفق لتجاوز الإنسان الإنسانوي، نحو عصر ما بعد الإنسان.

بالطبع لا يفهم مصطلح «ما بعد الإنسان»، هنا، بالمعنى الحقيقي بل بالمعنى المجازي، إذ لا يتعلق الأمر بكائن جديد، بقدر ما يتعلق بنمط جديد من الوجود تتيحه تقنيات المعلومات وانفجارات المعارف(**). هذا مع الفارق

(*) ثمة محاولة هامة تلقي أضواء كاشفة على الشكل الأنسي الجديد الآخذ في التكوّن؛ راجع فرانك تِنلاند، الإنسان العابر (L'Homme Aléatoire) المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1997.

(**) قد تتيح الهندسة الوراثية في الأجيال المقبلة، كما يتوقّع علماء الحياة، تغيير هيئة الانسان =

بين مفهومي للنهاية ومفهوم فوكوياما لها، إذ هو يغلّب يغلب في استخدامه للنهاية، جوانب سياسية واقتصادية، هي التي جعلته يقول بأن أفق التطور البشري الممكن، هو الليبرالية الديموقراطية واقتصاد السوق، وهي مقولة ما زال يدافع عنها حتى الآن، إذ يعتبر أن الأحداث والتطورات التي حصلت خلال هذا العقد، لا تدعو إلى إعادة النظر فيها، بالمعنى الذي استُخدِمت فيه. هذا في حين أنني استخدم مصطلح نهاية المثقف أو ما بعد الإنسان، بمعنى آخر، ينبني بتجاوز أفق الحداثة، بثنائياتها الفكرية ومعسكراتها الأيديولوجية، نحو أفق جديد من المفاهيم والعلاقات بين البشر.

في أي حال إن عولمة الأنا بفعل ثورة المعلومات والأرقام، تتيح اليقظة من السبات الإنساني، بقدر ما تدخلنا في عصر ما بعدالإنسان الإنسانوي، وذلك بتفكيك صوره وأشكاله القديمة والحديثة، التي تولد المحن المعنوية والمجازر البشرية فضلاً عن الكوارث الطبيعية.

وإذا كان شعار الإنسان الإنسانوي هو «كن ذاتك»، فإن شعار ما بعد الإنسان هو: لا تكن ذاتك، ولا غيرك، أو حتى لا تكن كغيرك، بل «تغير عما أنت عليه»، لكي تحسن إدارة العلاقة بينك وبين سواك، على سبيل الخلق والإبداع، وبلغة الحوار والمفاوضة والتسوية، أو بعقلية المشاركة الفعالة والمسؤولية المتبادلة. هذا هو الإنسان الوسيط بهويته المولدة وقيمه التبادلية، بفكرة التركيبي وعقله التواصلي، بمنطقة التحويلي وحسه العملي. أي بكل ما يمكنه من مجاوزة نرجسيته المدمرة نحو «الكونية» المسؤولة، السمحة والمسالمة، التي بها يتصرف بوصفه مؤتمناً على نفسه وعلى بني نوعه، مسؤولاً عن الطبيعة وكائناتها.

---

* الطبيعية، عبر التلاعب بخارطته الوراثية، وعلى نحو يؤدي إلى إنتاج كائن جديد هجين، هو نوع جديد من الكائنات. مثل هذا الإحتمال المفتوح والمُرعب، هو الذي جعل فوكوياما يقوم بمراجعه نقدية لمقولته حول نهاية التاريخ، ليقول بأنه استخدم مفهوم «النهاية»، بالمعنى الهيغلي أو الماركسي للتقدم البشري، أي في الأفق الانساني بالذات. أمّا النهاية الفعلية للتاريخ والانسان معاً، فإنها سوف يتحقّق بفعل التقنيات البيولوجية الخارقة التي يمكن أن تلغي عالم الانسان لتدشين تاريخ جديد يبدأ معه عصر ما بعد الانسان. وبانتظار هذه النهاية المفزعة، فإن مصطلح «ما بعد الانسان» لا يخرج عن دلالته المجازية، بحسب ما أستخدمه في هذه الخاتمة بالذات.

مُعجم المصطلحات

ثمة مصطلحات واردة في هذا الكتاب، تحتاج إلى شرح وإيضاح، سواء منها المترجَم أوالموضوع.

*** سبراني: Cybernétique**

السبرانيات هي علم التحكم والضبط. والسبراني هو وصف للواقع أو العالم الناتج عن ثورة المعلومات التي تتيح، بتقنياتها المعقدة والفائقة، الاتصال والمراقبة والعمل من على مسافات بعيدة.

*** أثيري، إفتراضي: Virtuel**

الأثيري هو وصف لمفردات العالم السبراني وأحداثه، من الصور والرسائل والأرقام والنصوص، وسواها من السلع الإلكترونية ذات الطبيعة الضوئية السيّالة التي تُنقل وتبث بسرعة الضوء من نقطة إلى أخرى على الأرض وفي الفضاء. والمعطيات السبرانية، بوصفها منتجات ألكترونية، ليست ذهنية أو تصورية، وإنما هي أشياء تُختلق أو تُصطنع يمكن مشاهدتها وقراءتها والتصرف بها عبر الحواسيب والشبكات. فهي إذن لها وجودها المرئي والواقعي. ومع ذلك فهي تختلف عن الموجودات الواقعية والمحسوسة. إذ هي تكاد تكون غير مادية لهشاشتها ولطافتها.

من هنا أطلق عليها صفة الانتاج «الناعم» وقيل عنها بأنها «غير ملموسة» قياساً على الأشياء الموجودة في العالم الواقعي. بهذا المعنى فهي أقرب ما تكون إلى الموجات الضوئية التي تنتقل عبر الأثير. وهذا ما حملني على اختيار كلمة «أثيري» لترجمة المصطلح الفرنسي. إذ الأثير يعني السماء والفضاء. ومن معانيه أيضاً أنه بالغ الرقة واللطافة، وأنه وسيط كان يعتقد قديماً بأنه ينقل النور والكهرباء، لقدرته على النفاد إلى مختلف الأمكنة وعلى

نقل مختلف الموجات العابرة. وهكذا فالواقع السبراني، لا هو واقع الشيء العيني ولا واقعه الذهني، وإنما هو يتوسط بين العالمين المادي والمثالي. ومع ذلك لا أستبعد المفردات الأخرى، مثل: افتراضي أو اصطناعي أو احتمالي أو خيالي، وسواها من المصطلحات المتداولة التي تصف بعض خصائص العالم السبراني.

* **الزمن الفعلي: Temps Reél**

الزمن الفعلي هو الذي يجري بسرعة الضوء.

* **عُمّال المعرفة: Travailleurs de la Connaissance**

عُمّال المعرفة أو الإعلام هو من المصطلحات المتداولة في أدبيات العولمة والأعلمة. وهو يشير إلى فاعل مجتمعي جديد يعمل وينتج باستخدام برامج المعلومات والمعالجات الألكترونية.

* **الفائق: Hyper**

الفائق هو الأقصى من حيث القدرة والفاعلية أو السرعة والانتقال.

* **الواقع الفائق: Hyperréel**

الواقع الفائق هو مصطلح صاغه جان بودريار لوصف العالم السبراني ومعطياته. ومع أن هذا العالم هو أشبه باللاواقع، نظراً للطافته وعدم ملموسيته، فإنه أشد واقعيةً من الواقع، بقدر ما أصبح يُعتمد عليه في إدارة العالم والأشياء.

* **النص الفائق: Hypertexte**

النص الفائق هو النص المركب الذي يجمع بين ثلاثة أنظمة للاتصال هي المكتوب والمرئي والمسموع.

* **المركز الفائق: Hypercentre**

المركز الفائق هو مصطلح صاغه بول ڤيريليو لكي يصف التغير الذي طرأ على واقع المدينة بعد ثورة الاتصالات، إذ المدن المعاصرة تكاد تتحول إلى

ضواحٍ في الفضاء السبراني، الذي يتشكل فيه مركز للبث والاستقبال، يوجد أينماً كان بقدر ما لا يوجد في أي مكان. من هنا يسمي ڤيريليو المدينة الآخذة في التكون، المدينة/العالم أو المدينة الأثيرية الاحتمالية.

*** الميدياء: Médiologie**

الميدياء فرع معرفي يهتم بدرس وسائط الإعلام عامة. والنسبة هي ميدياني أو وسائطي. ولا مراء أن العصر يوصف الآن بأنه عصر الميدياء أو الوسائط. مع الإشارة إلى أن ريجيس دوبريه هو الذي افتتح حقل الميدياء، معتبراً أن الاهتمام لا ينصب فيه على أشياء الواقع ومناطقه، بل على العلاقات بينها، كالعلاقة بين الاستعداد والعدة، أو بين الشعور والآلة، أو بين المثاليات والماديات.

*** الأَعْلَمة: Informatisation**

الأعلمة هي خلع الطابع الإعلامي على الحياة بقدر ما هي توظيف لإمكانات ثورة المعلومات في مختلف النشاطات البشرية. من هنا يوصف المجتمع الحالي بأنه مجتمع إعلامي، قياساً على المجتمع الصناعي الذي سبقه.

*** الحَوْسَبة**

الحَوْسبة هي استخدام بنوك المعلومات والذاكرة الإلكترونية في ميادين الانتاج وإدارة الأعمال.

*** الرَقْمنة: Numéritisation**

الرقمنة هي تحويل الشيء إلى بنية رقمية. وهذا هو الأساس في ثورة الاتصالات.

*** الأنسنة**

الأنسنة هي الاعتقاد بأن الإنسان مركز الكون وسيد الطبيعة والكائن الأسمى الذي يفرض قيمه على بقية الكائنات ويسخرها لمصلحته أو لنزواته.

*** الكَوْننة**

هي نزعة مضادة للأنسنة، ولذا فهي تعني من بين ما تعنيه أن الإنسان جزء من موجودات الطبيعة ومسؤول عن الحفاظ على البيئة وبقية الكائنات.

*** التأليه: Divinisation**

التأليه أو الألهنة هو التشبّه أو التمثل بالصفات الإلهة.

*** الإنسان العددي: Homme Numérique**

لكل عصر أو طور حضاري إنسانه. من هنا تعددت أسماء الإنسان والأشكال الأنسية، فقيل الإنسان الصانع، والإنسان المتأله، والإنسان الاقتصادي، والإنسان التقني. واليوم يُقال الإنسان العددي، بعد أن أصبح لكل شيء صنوه العددي ومعادلة الرقمي.

*** الشبكات: Internet**

الشبكات من غير إضافة، تكفي بالعربية للدلالة على تقنيات الاتصال الموصولة بعضها ببعض من حواسيب وتلفزيونات وفيديوات وأجهزة هاتف أو فاكس وسواها من وسائط الإعلام.

*** مواطن الشبكة أو المواطن البَيْني: Internaute**

مواطن الشبكة هو الفاعل البشري الجديد في العصر الإعلامي. وهو مواطن بَيْنِي، في الزمن الفعلي الجاري بسرعة الضوء، حيث فقدت المدينة مركزيتها لصالح المركز الفائق الناتج عن الحقيقة السبرانية. من هنا تنشأ اليوم طوائف جديدة، أفرادها هم المواطنون البينيون الذين يقيمون على حدود الأوطان وعلى مفترق الهويات وتقاطع الثقافات.

*** الأنا التواصلي: Moi Communicationnel**

لا أستخدم «التواصل» هنا بمعنى الفاعلية اللغوية التي تتيح المشاركة في المحادثات العمومية في فضاء اجتماعي معين. وإنما استخدم المصطلح بالإحالة إلى ثورة الاتصالات. بهذا المعنى بالوسع القول إن الإنسان

التواصلي هو من جهة أولى عامل من عمال المعرفة؛ وهو من جهة ثانية مواطن بيني؛ وهو من جهة ثالثة أقرب إلى الوسيط منه إلى النخبة والطليعة.

*** ما بعد الإنسان: Posthumain**

لا يُفهم هذا المصطلح هنا بالمعنى البيولوجي، بل بالمعنى الانطولوجي، أي لا يشير إلى كائن من نوع جديد، بقدر ما يشير إلى شكل أنسي جديد.

الوسيط: Medium

أستخدم هذا المصطلح بالمعنى التواصلي بقدر ما أستخدمه بالمعنى المفهومي، لأن المفاهيم التي ينتجها أهل الفكر تغني إمكانات الفهم، بقدر ما تزيد من إمكانات اللقاء والتواصل. راجع بصدد هذا المفهوم كتابي: أوهام النخبة، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، 1998.

*** المنطق التحويلي: Logique Transformationnelle**

المنطق التحويلي، بحسب مفهومي وصياغتي، هو منطق المفهوم بقدر ما هو شكل الممارسة الفكرية. ومصطلح «التحويل» يعني أن الفكرة الحية والخصبة هي قدرتها على أن تتحول وتختلف عن نفسها، بقدر ما هي قدرتها على تحويل العلاقات بالواقع. من هنا استخدامي «شبكات تحويلية» في تعريف المفاهيم والأفكار. لمزيد من التفصيل راجع كتابي: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

للمؤلف

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

6 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

7 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1998.

8 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

9 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

10 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1998.

11 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

12 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

13 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

14 ـ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.

15 ـ أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

16 ـ العالم ومأزقه، المركز الثقافي العربي، 2002.

علي حرب

حـديث النهايات

في عصر العولمة يزدهر حديث النهايات، بقدر ما تتشكل قوى مجتمعية وسياسات فكرية جديدة تتجاوز عصر الحداثة والصناعة، من حيث إدارة العالم والأشياء. ثمة فاعل بشري جديد آخذ في التكوّن مع انفجار التقنيات وثورة المعلومات، يفكر ويعمل بقدر ما يصنع الواقع، بابتكار الناعم والعابر أو الخارق والفائق أو الفعال والمثمر، من المنتجات والأدوات أو من أشكال القراءة والاتصال أو من أساليب التنظيم والتنمية.

والذين يخشون أو لا يرون مثل هذا التحول، دفاعاً عن هوياتهم الثابتة أو تشبثاً بتصوراتهم الأزلية والمستهلكة حول الحرية والحقيقة، لا يرون وسط الرؤية بقدر ما يتمسكون بضعفهم، وينتجون مآزقهم بقدر ما يكتبون نهاية أفكارهم وأدوارهم. إن الفرصة الوجودية المتاحة لمواجهة فتوحات العولمة وتحدياتها، هي العمل على تغيير قواعد اللعبة، بوضع الهويات الثقافية على مشرحة النقد والتحليل، لإعادة تشكيلها على نحو أغنى وأقوى وأكثر راهنيةً، كي لا تتحول إلى مجرد بقايا تاريخية أو ترسّبات تراثية أو أسماء جامدة، لا فعل لها سوى إعاقة سيرورة النمو والازدهار أو شلّ إرادة الخلق والابتكار.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب